Hubert Jedin

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

VIII



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

Volumen 153

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

Publicado bajo la dirección de

HUBERT JEDIN

VIII



BARCELONA

EDITORIAL HERDER

1978

HUBERT JEDIN

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

TOMO OCTAVO

LA IGLESIA ENTRE LA ADAPTACIÓN Y LA RESISTENCIA

Por

ROGER AUBERT - GÜNTER BANDMANN - JAKOB BAUMGARTNER
MARIO BENDISCIOLI - JACQUES GADILLE - OSKAR KÖHLER
RUDOLF LILL - BERNHARD STASIEWSKI
ERIKA WEINZIERL

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1978

Versión castellana de ALEJANDRO ESTEBAN LATOR ROS, de la obra publicada bajo la dirección de HUBERT JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, tomo VI/2,
Por ROGER AUBERT, GÜNTER BANDMANN, JAKOB BAUMGARTNER, MARIO BENDISCIOLI, JACQUES GADILLE, OSKAR KÖHLER, RUDOLF LILL, BERNHARD STASIEWSKI, ERIKA WEINZIERL,
Verlag Herder KG, Friburgo de Brisgovia 1973

ISBN 84-254-0723-0 tela
ISBN 84-254-0724-9 rústica

 DEPÓSITO LEGAL B. 12.943-1978 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

ÍNDICE

PARTE SEGUNDA: CONCENTRACIÓN DE FUERZAS DEFENSIVAS

ÍNDICE DE SIGLAS

Acta Leonis = *Acta Leonis. Allocutiones, epistolae, constitutiones aliaque acta praecipua,* 8 vols., Brujas 1887-1911.

Acta Pii = *Acta Pii X Pontificis Maximi,* vol. V, Graz 1971.

AFrH = «Archivum Franciscanum Historicum», Florencia-Quaracchi 1908ss.

AHC = «Annuarium Historiae Conciliorum».

AHpont = «Archivum historiae pontificiae», Roma 1963ss

AHR = «The American Historical Review», Nueva York 1895ss.

AHVNrh = «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, insbesondere das alte Erzbistum Köln», Colonia 1855ss.

AkathKr = «Archiv für Katholisches Kischenrecht», (Innsbruck), Maguncia 1857ss.

AKG = «Archiv für Kulturgeschichte», (Leipzig) Münster-Colonia 1903ss.

ALW = «Archiv für Liturgiewissenschaft» (antes: JLW), Ratisbona 1950ss.

AMrhKG = «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», Espira 1949ss.

AnGr = «Analecta Gregoriana cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita», Roma 1930ss.

Anthropos = «Anthropos. International Zeitschrift für Völker- un Sprachenkunde», Mödling 1906ss.

ArchSR = «Archives de Sociologie des religions», París 1956ss.

ArSKG = «Archiv für schlesische Kirchengeschichte», pub. por K. ENGELBERT, I-VI, Breslau 1936-41, VIIss Hildesheim 1949ss.

ASS = «Acta Sanctae Sedis», Roma 1865-1908.

Aubert, Pie IX = R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours,* pub. por A. FLICHE y V. MARTIN, 21), París ²1962.

BGPhMA = *Beiträge zur Geschichte der Philosophie* (desde 27, 1928-30: *und Theologie) des Mittelalters,* pub. por M. GRABMANN, Münster 1891ss.

Bihlmeyer-Tüchle = K. BIHLMEYER y H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte* I: *Das christliche Altertum,* Paderborn ¹⁴1955, II: *Das Mittelalter,* ibid. ¹⁴1955, III: *Die Neuzeit und die neueste Zeit,* ibid. ¹³·¹⁴1956.

BLE = «Bulletin de littérature ecclésiastique», Toulouse 1899ss.

BZThS = «Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge», Düsseldorf 1924-31.

Catholicisme = *Catholicisme. Hier— Aujourd'hui— Demain,* pub. por G. JACQUEMET, París 1948ss.

CH = «Church History», Nueva York-Chicago 1932ss.

CICfontes = P. GASPARRI - I. SERÉDI, *Codicis Iuris Canonici Fontes,* 9 vols., Roma 1923-39.

CivCatt = «La Civiltà Cattolica», Roma 1850ss (1871-87 Florencia).

D = H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum,* Herder, Barcelona [34]1972.

DDC = *Dictionnaire de droit catholique,* pub. por R. NAZ, París 1935ss.

Delacroix = *Histoire universelle des missions catholiques,* pub. por S. DELACROIX, 4 vols., París-Mónaco 1957-59.

DHGE = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques,* pub. por A. BAUDRILLART y otros, París 1912ss.

DLZ = «Deutsche Literaturzeitung», Berlín 1880ss.

DR = «Downside Review», Stratton on the Fosse near Bath, 1880ss.

DSAM = *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire,* pub. por M. VILLER, París 1932ss.

DSp = DSAM.

DThC = *Dictionnaire de théologie catholique,* pub. por A. VACANT y E. MANGENOT, continuado por É AMANN, París 1930ss.

DZKR = «Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht», Tubinga 1861-1917.

ECatt = *Enciclopedia Cattolica,* Roma 1949ss.

ED = «Euntes docete» (Commentaria urbana), Roma 1948ss.

EE = «Estudios eclesiásticos», Madrid 1922-36. 1942ss.

EHR = «English Historical Review», Londres 1886ss.

ELit = «Ephemerides Liturgicae», Roma 1887ss.

Engel-Janosi = FR. ENGEL-JANOSI, *Österreich und der Vatikan,* 2 vols., Graz 1958-60.

ÉO = «Échos d'Orient», París 1897ss.

EThL = «Ephemerides Theologicae Lovanienses», Brujas 1924ss.

Études = «Études», París 1856 (hasta 1896: «Études religieuses»).

FreibThSt = «Freiburger Theologische Studien», Friburgo de Brisgovia 1910ss.

Gebhardt-Grundmann = B. GEBHARDT, *Handbuch der deutschen Geschichte,* pub. por H. GRUNDMANN, Stuttgart I [8]1954, II [8]1955.

Grabmann G = M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* Friburgo de Brisgovia 1933.

Heimbucher = M. HEIMBUCHER, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche,* 3 vols., Paderborn [2]1907-08; [3]1932-34, ibidem en 2 vols.

HI = H. JEDIN y otros autores, *Manual de historia de la Iglesia,* 8 vols., Herder, Barcelona 1966ss.

HistCathFr = A. LATREILLE, J.R. PALANQUE, É. DELARUELLE y R. RÉMOND, *Histoire du catholicisme en France* III: *La période contemporaine,* París 1962.

HJ = *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, Colonia 1880ss, Munich 1950ss.

HM = *Historia Mundi*, pub. por F. KERN, 10 vols., Berna-Munich 1952ss.

Hocedez = E. HOCEDEZ, *Histoire de la Théologie au XIX*[e] siècle, Bruselas-París I 1948, II 1952, III 1947.

Hochland = «Hochland», Munich 1930ss.

HZ = «Historische Zeitschrift», Munich 1859ss.

IKZ = «Internationale Kirchliche Zeitschrift», Berna 1911ss.

Irénikon = «Irénikon», Amay-Chevetogne 1926ss.

Jungmann MS = J.A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe* I-II, Viena [5]1962; trad. cast.: *El sacrificio de la misa*, BAC, Madrid [4]1965.

Kissling = J.B. KISSLING, *Geschichte des Kulturkampfes*, 3 vols., Friburgo de Brisgovia 1911-16.

KmJb = Kirchenmusikalisches Jahrbuch» (antes: «Cäcilienkalender»), Colonia 1886ss.

KuD = «Kerygma und Dogma», Gotinga 1955ss.

Kyrios = «Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistegeschichte Osteuropas», Königsberg-Berlín 1936-43, nueva serie, Berlín 1960ss.

LJ = «Liturgisches Jahrbuch», Münster 1951ss.

LThK[2] = *Lexikon für Theologie und Kirche*, Friburgo [2]1957-68.

Mansi = J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 vols., Florencia-Venecia 1757-98; reimpresión y continuación por L. PETIT y J.B. MARTIN en 60 vols., París 1899-1927.

Mercati = A. MERCATI, *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, 2 vols., Roma.

MGG = *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, pub. por F. BLUME, 10 vols., Basilea-Kassel 1949ss.

MOP = *Monumenta ordinis Fratrum Praedicatorum historica*, pub. por B.M. REICHERT, 14 vols., Roma 1896-1904; continuación París 1931ss.

MSR = «Mélanges de science religieuse», Lille 1944ss.

MthSt(H) = «Münchener theologische Studien», pub, por F.X. SEPPELT, J. PASCHER y K. MÖRSDORF, Historische Abteilung, Munich 1950ss.

MThZ = «Münchener Theologische Zeitschrift», Munich 1950ss.

NDB = *Neue Deutsche Biographie*, Berlín 1953ss.

NRTh = «Nouvelle Revue Théologique», Tournai-Lovaina-París 1879ss.

NZM = «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft», Beckenried 1945ss.

ÖAKR = «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht»; Viena 1950ss.

OstkSt = «Ostkirchliche Studien», Wurzburgo 1951ss.

PhJ = «Philophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», Fulda 1888ss.

QFIAB = *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, Roma 1897ss.

QLP = «Questions liturgiques et paroissiales», Lovaina 1921ss.

RACHS = *Records of the American Catholic Historical Society*, Philadelphia 1884ss.

RB = «Revue biblique», París 1892ss; nueva serie desde 1904.

RevSR = «Revue des Sciences Religieuses», Estrasburgo 1921ss.
RGG = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubinga 1909-13; ²1927-1932; ³1956ss.
RH = «Revue historique», París 1876ss.
RHE = «Revue d'histoire ecclésiastique», Lovaina 1900ss.
RHÉF = «Revue d'histoire de l'Église de France», París 1910ss.
RHM = «Revue d'histoire des missions», París 1924ss.
RHMC = «Revue d'histoire moderne et contemporaine».
RicRel = «Ricerche Religiose», Roma 1925ss.
RNPh = «Revue néoscolastique de philosophie», Lovaina 1894ss.
Rohrbasser = *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX bis Pius XII*, pub. por P. CATTIN y H. TH. CONUS, trad. alem. de A. Rohrbasser, Friburgo 1953.
RPhL = «Revue philosophique de Louvain», Lovaina 1945ss.
RPol = «Review of Politics», Notre Dame, Indiana 1939ss.
RSPhTh = «Revue des sciences philosophiques et théologiques», París 1907ss.
RSR = «Recherches de science religieuse», París 1910ss.
RSTI = «Rivista di storia della chiesa in Italia», Roma 1947ss.
RStRis = «Rassegna storica del Risorgimento», Roma 1913ss.
Saeculum = «Saeculum. Jarhbuch für Universalgeschichte», Friburgo de Brisgovia 1950ss.
SC = «Scuola Cattolica», Milán 1873ss.
Schmidlin M = J. SCHMIDLIN, *Katholische Missionsgeschichte im Grundriss*, Steyl 1925.
Schmidlin PG = J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der neuesten Zeit* I-IV, Munich 1933-39.
Schmitz = PH. SCHMITZ, *Histoire de l'ordre de sant Benoît*, Maredsous I², II², III-VII 1948-56.
SM = *Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden bzw, zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige*, Munich 1880ss (desde 1911 nueva serie).
SMB = «Societas Missionum Exterarum de Bethlehem in Helvetia» (Schweizer Missionsseminar Immensee).
SPM = «Sacrum Poloniae Millennium», Roma 1954ss.
StdZ = «Stimmen der Zeit» (antes de 1914: «Stimmen aus Maria-Laach»), Friburgo de Brisgovia 1871ss.
StL = *Staatslexikon*, pub. por H. SACHER, Friburgo de Brisgovia ⁵1926-32 (StL⁶: ibidem 1957ss).
Streit = *Bibliotheca Missionum*, iniciada por R. STREIT, continuada por D. DINDINGER, Münster-Aquisgrán) Friburgo de Brisgovia 1916ss (hasta 1971: 28 vols.).
ThGl = «Theologie und Glaube», Paderborn 1909ss.
ThPQ = «Theologisch-praktische Quartalschrift», Linz a.d.D. 1848ss.
ThQ = «Theologische Quartalschrift», Tubinga 1819ss; Stuttgart 1946ss.
ThRv = «Theologische Revue», Münster 1902ss.

ThSt = «Theological Studies», Baltimore 1940ss.

TThZ = «Trierer Theologische Zeitschrift» (hasta 1944: «Pastor Bonus») Tréveris 1888ss.

Wetzer-Welte = *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*, 12 vols., 1 vol. índice, Friburgo de Brisgovia ²1882.

WZ = «Westfälische Zeitschrift. Zeitschrift für vaterländische Geschichte», Münster 1838ss.

ZAGV = «Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins», Aquisgrán 1879ss.

ZAM = «Zeitschrift für Aszese und Mystik» (desde 1947: GuL), (Innsbruck-Munich), Wurzburgo 1926ss.

ZChK = «Zeitschrift für christliche Kunst», iniciada por A. SCHÜTGEN, continuada por F. Witte, 34 vols., Düsseldorf 1888-1921.

ZGAE = «Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Ermlands» (Maguncia, Leipzig, Braunsberg), Osnabrück 1858ss.

ZKG = «Zeitschrift für Kirchengeschichte», (Gotha) Stuttgart 1876ss.

ZKTh = «Zeitschrift für katholische Theologie», (Innsbruck) Viena 1877ss.

ZM = «Zeitschrift für Missionswissenschaft» 1-17, Münster 1911-27.

ZMR = «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 34ss Münster 1950ss; «Zeitschrift für Missionswissenschaft», 18-25 ibidem 1928-35; «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenchaft», 28-33 ibidem 1938-41, 1947-49.

ZSavRGkan = «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung», Weimar 1911ss.

PRÓLOGO

Estas líneas que dirigimos a los suscriptores y —queremos esperar— a los numerosos lectores, deben comenzar con una excusa, que en realidad es una justificación. Los pontificados de León XIII y de Pío X, que abarca el volumen, han sido tratados con mucha más prolijidad de lo que se había previsto en el plan original. Ello se explica por la sencilla razón de que dichos pontificados abordan directamente los problemas que afectan a la Iglesia del siglo XX. Los colaboradores han tratado de descubrir en la historia de la Iglesia de este período, que abarca apenas media centuria, las raíces de nuestros propios problemas.

En las páginas que siguen se trata, mucho más que en las precedentes, de partidos políticos y de regímenes parlamentarios, de movimientos sociales y de uniones entre las Iglesias, así como de problemas teológicos. Todavía marcha Europa a la cabeza en el campo de las ideas, pero otros continentes comienzan ya a aportar sus propios problemas. Si bien los documentos del Archivo Vaticano siguen siendo materia reservada en lo tocante a este lapso de tiempo, se dispone de fuentes más abundantes que en las épocas anteriores, las cuales exigen una exposición más amplia, que esperamos no haya sido demasiado prolija. Si alguien estima que se han analizado con excesiva minuciosidad las encíclicas de León XIII, o el modernismo bajo Pío X, le rogamos tenga presente que en estos capítulos se trata de problemas que revisten suma importancia en la actualidad.

Esta obra no es una historia de los papas, sino una historia de la Iglesia. Los hechos objetivos exigen que se estudien conjunta-

mente estos dos pontificados que con frecuencia han sido tenidos por auténticos; pero estos mismos hechos exigen también que se rebaje el marco temporal de ambos pontificados tocante a algunas materias particulares, como son la cuestión romana (cap. XXXIV), la evolución de las iglesias orientales (cap. XXV) y el desarrollo de las misiones (cap. XXXVIII y XXXXIX). ¿Ha habido algún fallo en el necesario planteamiento, como opinan algunos críticos?

Cuando en los años 1956-59 concebimos el plan general de esta obra y en las diferentes conferencias entre los colaboradores, facilitadas por la editorial Herder, se fijó la orientación interna, el objeto y la técnica de la misma, todavía no había puesto en marcha el concilio Vaticano II la oleada de fondo que ha invadido, transformado y sacudido a la Iglesia. Entonces proyectábamos tratar como actualidad eclesial la historia de la Iglesia en el período de las dos guerras mundiales, con la brevedad que imponía la falta de perspectiva histórica, con la necesaria cautela en los juicios y limitándonos al registro de los hechos más importantes.

Tal enfoque habría permitido tratar este período en un espacio relativamente reducido, incluso dentro del marco del presente volumen. Esto no es ya posible hoy día. Los hechos acaecidos desde la primera guerra mundial hasta la muerte del papa Pío XII, son ya historia. La Iglesia ha sido impulsada lejos de las riberas que había costeado durante siglos, digamos desde el concilio de Trento, y se ha adentrado en alta mar, sin que podamos prever cuál haya de ser el término de su singladura.

La historia de la Iglesia avanza desarrollando ondas de mayor radio que las de la historia política. Para esta última las dos guerras mundiales, por ejemplo, y hasta el mismo *Reich* hitleriano, representan un pasado históricamente accesible, sobre el que informan los archivos abiertos al púbico, y sobre el que es posible y hasta necesario pronunciar un juicio histórico. Pero para la historia de la Iglesia la empresa es más difícil. Consigue su perspectiva histórica más tarde que la historia política y debe mostrar mayor reserva en sus juicios, aunque sin poder renunciar totalmente a ellos.

Por esta razón nos parece necesario consagrar un volumen especial a la historia de la Iglesia desde la primera guerra mundial hasta el concilio Vaticano II, que, conforme a lo anteriormente expuesto, tendrá un carácter peculiar. El volumen que ahora presen-

tamos a los lectores llega, en lo esencial, hasta 1914 y en él se cierra nuestra *Historia de la Iglesia.* Con él empalma directamente el nuevo volumen proyectado que debe considerarse como una continuación de índole particular, aunque dotado de su propio sentido y unidad. Aquí, como en la obra entera, nos guía la convicción de que todo auténtico crecimiento de la Iglesia es una asimilación y desarrollo ulterior de sus tradiciones, sin oposición entre tradición y progreso. Sólo quien conozca la historia de la Iglesia podrá enfocar debidamente ambos temas.

HUBERT JEDIN

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Nota: La Bibliografía general del volumen VII (p. 23ss) contiene bibliografía útil también para este volumen.

La bibliografía presentada aquí tiene, por ello, un carácter de *complemento* e intenta recoger nuevos títulos.

Para la bibliografía de los distintos países, hay que remitirse a la bibliografía sistemática de II, 4-9.

Las biografías, memorias y diarios, que en el volumen VII gozan de apartados distintos, se han añadido aquí a los correspondientes capítulos.

I. HISTORIA GENERAL

TH. SCHIEDER (dir.), *Handbuch der europeischen Geschichte,* Stuttgart 1968.

R. LILL, *Politische Ideologien und nationalstaatliche Ordnung,* homenaje a Th. Schieder, Munich 1968.

L. CAPÉRAN, *Histoire contemporaine de la laïcité française,* 3 vols., el vol. 4 no ha sido editado todavía por el Institut catholique de Toulouse, París 1958-61.

P. SORLIN, *Waldeck-Rousseau,* París 1969.

R.C.K. ENSOR. *England 1870-1914* (= Oxford History of England XIV), Londres 1936.

G.M. YOUNG, *Victorian England. Portrait of an age,* Londres ²1957.

F. FONZI, *Crispi e lo «Stato di Milano»,* Milán 1965.

A.W. SALOMONE, *Italy in the Giolittian Era. Italian democracy in the making, 1900-1914,* Philadelphia 1960.

R. KONETZKE, *Geschichte des spanischen und portugiesischen Volkes,* Leipzig 1939.

L. SÁNCHEZ AGESTA, *La revolución liberal,* Madrid 1955.

H. JESCHKE, *Die Generation von 1898,* Heidelberg 1934.

TH. SCHIEDER, *Das deutsche Kaiserreich von 1871 als Nationalstaat,* Colonia-Opladen 1961.

E.R. HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, IV, Stuttgart 1969.
P. ALTER, *Die irische Nationalbewegung zwischen Parlament und Revolution*, Stuttgart 1971.
O. HALECKI, *Grenzraum des Abendlandes. Eine Geschichte Ostmitteleuropas*, Salzburgo 1957.
P. KOVALEVSKY, *Bildatlas der Kultur und Geschichte der slawischen Welt*, Basilea-Viena 1964.
R. PORTAL, *Les Slaves, Peuples et nations*, París 1965.
F.R. DULLES, *The United States since 1865*, University of Michigan 1959.

II. HISTORIA DE LA IGLESIA

1. *Historia general de la Iglesia*

G. MARON, *Die römisch-katholische Kirche von 1870-1970*, en K.D. SCHMIDT-E. WOLF, *Die Kirche und ihre Geschichte*, vol. IV, 2, Gotinga 1972.
K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, nueva ed. reelaborada por H. FRIES y otros, Paderborn [8]1969.

2. *La santa sede*

STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *I papi nella storia*, II, Roma 1961.
G. SCHWAIGER, *Geschichte der Päpste im 20. Jh.*, Munich 1964; nueva ed. dtv n.º 482 (1968).
C. FALCONI, *I papi del ventesimo secolo*, Milán 1967.
H. HERMELINK, *Die katholische Kirche unter den Pius-Päpsten des 20. Jh.*, Zurich 1949.
CHR. ALIX, *Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe*, 1870-1960, París 1962.
D. SECCO SUARDO, *Da Leone XIII a Pio X = Collana di storia del movimento cattolico*, 18, Roma 1967.
K.O. v. ARETIN, *Papstum und moderne Welt*, Munich 1970.
E.T. GARGAN (dir.), *Leo XIII and the Modern World*, Nueva York 1961.
F. ENGEL-JANOSI, *Österreich und der Vatikan, 1846-1918*, 2 vols., Graz 1958-60 (importante desde el punto de vista de Austria).
El cardinale Gasparri e la Questione Romana (con brani delle Memorie inedite), pub. por G. Spadolini, Florencia 1973.
G. FRANZ. *Kulturkampf. Staat und kath. Kirche in Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Abschluss des preussischen Kulturkampfes*, Munich 1954.
id. (bajo el nombre de G. FRANZ-WILLING), *Kulturkampf gestern und heute. Eine Säkularbetrachtung*, Munich 1971.
H.E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die kath. Kirche*, Colonia-Graz [4]1964.

N. DEL RÈ, *La Curia Romana*, Roma [3]1970.
L. BEDESCHI, *La Curia Romana durante la crisi modernista*, Parma 1968.
id., *Riforma religiosa e Curia Romana all'inizio del secolo*, Milán 1968.
La Correspondance de Rome, 1907-1912; reimpr. Milán 1972, 3 vols., pub. por É. Poulat.
L'ordinamento dei seminari da S. Pio X a Pio XII, Roma 1958.

3. *Historia de la Iglesia católica en los diversos países*

a) Alemania

R. LILL, *Die ersten deutschen Bischofskonferenzen*, Friburgo-Basilea-Viena 1964.
E. GATZ, *Die deutschen Bischofskonferenzen, 1872-1881*, en preparación.
W. SPAEL, *Das katholische Deutschland im 20. Jh.*, Wurzburgo 1964.
Der Katholizismus in Deutschland und der Verlag Herder, 1801-1951, Friburgo de Brisgovia 1951.
W. KRAMER, *Zeitkritik und innere Auseinandersetzung im dt. Katholizismus im Spiegel der führenden kath. Zeitschriften, 1895-1914*, tesis, Maguncia 1955.
K. BUCHHEIM, *Der deutsche Verbandskatholizismus. Eine Skizze seiner Geschichte*, en B. HANSSLER, *Die Kirche in der Gesellsachft*, Paderborn 1961, 30-83.

La cuestión social:
W. SCHWER - FRANZ MÜLLER, *Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus*, en *Kirche und Geselsachft* VI, Augsburgo 1932.
P. JOSTOCK, *Der deutsche Katholizismus und die Überwindung des Kapitalismus. Eine ideengeschichtliche Skizze*, Ratisbona 1932.
id., *Die katholisch-soziale Bewegung der letzten hundert Jahre in Deutschland*, Colonia 1958.
id., *Kath. Arbeiterbewegung in der Gesch. der christ. Arbeiterbewegung Deutschlands*, Colonia 1963.
J. HÖFFNER, *Die deutschen Katholiken und die soziale Frage im 19. Jh.*, Paderborn 1954.
E. RITTER, *Die kath.-soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jh. und der Volksverein*, Colonia 1954.
K.H. BRÜLS, *Geschichte der kath.-sozialen Bewegung in Deutschland*, Münster 1958.
E. FILTHAUT, *Deutsche Katholikentage 1848-1958 und soziale Frage*, Essen 1960.
J.J. STEGMANN, *Geschichte der sozialen Ideen im dt. Katholizismus*, en H. GREBING (dir.), *Dt. Hdb. der Politik* 3, 1969, 325-560.

Iglesia y Estado:

H. BORNKAMM, *Die Staatsidee im Kulturkampf*, Munich 1950.

R. MORSEY, *Bismarck und der Kulturkampf*, en AKG 39 (1957) 232-270.

id., *Die deutsche Zentrumpspartei, 1917-1923*, Düsseldorf 1966 (importante también por la década anterior a 1914).

id. (dir.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jh.*, Maguncia 1973; «retratos», entre otros, de card. G. Kopp, J. Bachem, G.v. Hertling, F. Hitze, P. Spahn, K. Trimborn.

E. SCHMIDT-VOLKMAR, *Der Kulturkampf in Deutschland, 1871-1890*, Gottinga 1962.

K. BUCHHEIM, *Ultramontanismus und Demokratie*, Munich 1963.

H. LUTZ, *Demokratie im Zwielicht. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kairserreich in die Republik*, Munich 1963.

CHR. WEBER, *Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier, 1876-1888*, Maguncia 1970.

id., *Quellen und Studien zur Kurie und der vatikanischen Politik unter Leo XIII.*

R. LILL, *Die Katholiken und Bismarchs Reichsgründung, 1870-71*, pub. por TH. SCHIEDER-E. DEUERLEIN, Stuttgart 1970, 345-365.

id., *Die Wende in Kulturkampf*, Tubinga 1973.

A. GNÄGI, *Kirche und Demokratie*, tesis, Zurich 1970.

K. ERLINGHAGEN, *Die Säkularisierung der deutschen Schule*, Hannover 1972.

b) Austria-Hungría

M. CSÁKY, *Der Kulturkampf in Ungarn*, Graz-Viena-Colonia 1967.

La cuestión social:

J. WODKA, *Kirche in Österreich*, Viena 1959.

ENGEL-JANOSI, cit. en II, 2.

F. FUNDER, *Aufbruch zur christlichen Sozialreform*, Viena-Munich 1953.

id., *Vom Gestern ins Heute*, Viena-Munich [3]1971.

Ch. ALLMAYER-BECK, *Vogelsang. Vom Feudalismus zur Volksbewegung*, Viena 1952 (especialmente importante para Vogelsang).

G. SILBERBAUER, *Österreichs Katholiken und die Arbeiterfrage*, Graz 1966.

I.A. HELLWING, *Der konfessionelle Antisemitismus im 19. Jh. in Österreich*, Viena-Friburgo-Basilea 1972.

c) Suiza

K. FRY, *Kaspar Decurtins*, 2 vols., Zurich 1949-52 (especialmente importante para Decurtins).

J MEIER, *Der Schweizer Katholische Verein*, Lucerna 1954.

U. ALTERMATT, *Der Weg der Schweizer Katholiken aus dem Ghetto*, Colonia.

d) Francia

E. LECANUET, *L'Église de France sous la IIIe République* II-IV, París 1930-31, reimpr.
A. LATREILLE - R. RÉMOND, *Histoire du catholicisme en France* III, París 1962.
R. RÉMOND, *Les deux congrès ecclésiastiques de Reims et de Bourges, 1896-1900*, París 1964.
A. BAUDRILLART, *Vie de Mgr. d'Hulst*, 2 vols., París 1921-25.
J.-M. MAYEUR, *Un prêtre démocrate, l'abbé Lemire*, París-Tournai 1968.

Iglesia y Estado:
J. GADILLE, *La pensée et l'action politiques des évêques français au début de la IIIe république*, 2 vols., París 1967.
J.-B. WOODALL, *The Ralliement in France. Origins and History, 1876-1894*, Nueva York 1961.
A. SEDGWICK, *The Ralliement in French Politics, 1890-1898*, Cambridge, Mass. 1965.
L.V. MÉJAN, *La séparation de l'Église et de l'État en France. L'Oeuvre de Louis Méjan*, París 1959.
A.v. CAMPENHAUSEN, *Staat und Kirche in Frankreich*, Gottinga 1962.
J.-M. MAYEUR, *La séparation de l'Église et de l'État*, París 1966.
M. VAUSSARD, *Histoire de la démocratie chrétienne*, París 1956.
J. CARON, *Le Sillon et la démocratie chrétienne*, París 1967.
P. CASTEL, *Le Picard et le P. Bailly dans les luttes de presse*, Roma 1962.
P. SORLIN, *«La Croix» et les Juifs*, París 1967.
P. PIERRARD, *Juifs et catholiques français. De Drumont à Jules Isaac*, París 1970.

La cuestión social:
E. BARBIER, *L'Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social* en *France, 1870-1914*, 5 vols., Burdeos 1923-28; perspectiva integrista, buena documentación.
H. ROLLET, *L'action sociale des catholiques en France, 1871 à 1914*, 2 vols., París 1948-1958.
G. LE BRAS, *Histoire de la pratique religieuse en France*, 2 vols., París 1942-1944.
Ch. MOLETTE, *L'Association catholique de la jeunesse française, 1886-1907*, París 1968.
H.I. TERHÜNTE, *Die religiöse Lage der Katholiken Frankreichs in der 3. Republik*, 1919.
H. PLATZ, *Geistige Kämpfe im modernen Frankreich*, Kempten 1922.

e) Italia

G. SPADOLINI, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al 98,* Florencia [4]1961.
id., *Giolitti e i cattolici, 1901-1914,* Florencia [2]1960.
D. SECCO SUARDO, *I cattolici intransigenti,* Brescia 1962.
P. SCOPPOLA, *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea,* Bolonia 1966.
Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano, 2 vols., Padua 1969.
F. MAGRI, *L'azione cattolica in Italia (1775-1939),* Milán 1953.
L. CIVARDI, *Compendio di storia dell'Azione cattolica italiana,* Roma 1956.
L. AMBROSOLI, *Il primo movimento D.C. in Italia (1897-1904),* Roma 1958.
G. DE ROSA, *Storia politica dell'A.C. in Italia, 1905-1919,* Bari 1954, nueva ed. en 2 vols. 1966.
A. GAMBASIN, *Il movimento sociale nell'Opera dei congressi (1874-1904)* = = AnGr 91 (Roma 1958).
M.C. CASELLA, *Religious liberalism in Modern Italy,* 2 vols., Londres 1966.
G. CANDELORO, *Il movimento cattolico in Italia,* Roma 1953 (interpretación marxista y de lucha de clases).
R.F. ESPOSITO, *La Massoneria e l'Italia,* Roma [4]1969.
C. BELLO, *Geremia Bonomelli,* Brescia 1961.
A. ALBERTAZZI, *Il cardinale Svampa e i cattolici bolognesi,* Brescia 1971.

f) Bélgica-Holanda-Luxemburgo

A. DE MOREAU, *L'Église en Belgique,* Bruselas 1945, 239-263.
P. VAN ZUYLEN, *La Belgique et le Vatican en 1879,* en «Revue générale Belge» (1954) 1707-1734 1901-1915 2065-2181; (1955) 67-86.
A. SIMON, *La liberté de l'enseignement,* Bruselas 1952.
id., *Le cardinal Mercier,* Bruselas 1960.
R. RESZOHAZY, *Origines et formation du catholicisme social en Belgique, 1842-1909,* Bruselas 1958.
P. GÉRIN, *Les origines de la démocratie chrétienne à Liège,* 2 vols., Bruselas 1958-1959.
L.J. ROGIER, *Katholieke Herleving, Geschiedenis van Katholiek Nederland sinds 1853,* La haya 1957, 276-348.
E. DONCKEL, *Die Kirche in Luxemburg von den Anfängen bis zur Gegenwart,* Luxemburgo 1950.

g) España

J.M. CUENCA, *Estudios sobre la Iglesia española del siglo XIX,* Madrid 1973.

h) Imperio británico

MAISY WARD, *The Wilfrid Wards and the Transition,* 2 vols., Londres 1934-1938.

J.G. SNEAD-COX, *Life of Herbert Vaughan,* 2 vols., Londres 1910.

E. OLDMEADOW, *Francis cardinal Bourne,* 2 vols., Londres 1940-1944.

L.I. MCCAFFREY, *The Irish Question, 1800-1922,* Lexington 1968.

ALEXIS DE BARBEZIEUX, *L'Église catholique en Canada,* Montreal 1934.

E. GAUTIER, *Le catholicisme au Canada,* Ottawa 1934.

D. DE SAINT-DENIS, *L'Église catholique au Canada,* Montreal 1956.

V. HARVEY y otros, *L'Église et le Québec,* Montreal 1961.

J. HÜLLIGER, *L'enseignement social des évêques canadiens, 1891-1950,* París 1958.

M. TÊTU, *Les premiers Syndicats cath. canadiens, 1900-1921,* tesis, Laval University 1961.

P. SAVARD, *Jules-Paul Tardivel,* Quebec 1967 (de especial interés para Tardivel).

J.E. MURTAGH, *Australia. The Catholic Chapter,* Nueva York 1947.

P. FORD, *Cardinal Moran and Australian Labour Party,* Londres 1966.

R. FOGARTY, *Catholic Education in Australia, 1806-1950,* 2 vols., Melbourne 1959.

i) El mundo eslavo

A.M. AMMANN, *Abriss der ostlawischen Kirchengeschichte,* Viena 1950.

F. ENGEL-JANOSI, cit. en II, 2.

E. WINTER, *Byzanz und Rom im Kampf um die Ukranie, 955-1939,* Leipzig 1942.

id., *Russland und die slawischen Völker in der Diplomatie des Vatikans, 1878-1903,* Berlín 1950.

id., *Russland und das Papstum* II: *Von der Aufklärung bis zur grossen sozialistischen Oktoberrevolution,* Berlín 1961.

id., *Rom und Moskau. Ein halbes Jahrtausend Weltgeschichte in ökumenischer Sicht,* Viena 1972, 145-232.

j) América latina

E. RYAN, *The Church in the South American Republics,* Londres ²1934.

J.L. MECHAN, *Church and State in Latin America,* North Carolina Press 1934.

M.V. SCHOEN, *Geschichte Mittel- und Südamerikas,* Munich 1953, 343-665.

k) Estados Unidos de América

NOLAN (dir.), *Pastoral Letters of the American Hierarchy, 1792-1970,* Huntington 1971.

T.T. MCAVOY, *A History...* 1969, cf. vol. VII, p. 34.

id., *The Great Crisis in American Catholic History, 1895-1900,* Chicago 1957.

TH. ROEMER, *The Catholic Church in the United States,* Londres 1950.

C.J. BARRY, *The Catholic Church abd German Americans,* Milwaukee 1953 (juicio negativo sobre el grupo irlandés de Keane).

H.A. BUETOW, *The Story of Catholic Education in the United States,* Nueva York 1970.

F.J. ZWIERLEIN, *Theodore Roosevelt and Catholics, 1882-1919,* Rochester 1956.

R.D. CROSS, *The Emergence of Liberal Catholicism in America,* Cambridge, Mass. 1958.

J.T. ELLIS, *The Life of James card. Gibbons,* 2 vols., Milwaukee 1952.

J.H. MOYNIHAN, *The Life of John Ireland,* Nueva York 1953.

La cuestión social:

H. BROWNE. *The Catholic Church and the Knights of Labor,* Washington 1949.

M. KARSON. *The Catholic Church and Unionism,* Nueva York 1951.

A.I. ABELL, *American Catholicism and Social Action, 1865-1950,* Notre Dame 1963.

4. *Esperanzas de unión*

Contactos con la Iglesia anglicana

J.J. HUGHES, *Absolutely Null and Utterly Void,* Londres 1968; trad. alem.: *Absolut Null und Nichtig. Zur Ablehnung der anglikanischen Weihen...,* en «Studia Anglicana» 2 (Tréveris 1970).

id., *Stewards of the Lord. A Reappraisal of Anglican Orders,* Londres 1970.

id., *Zur Frage der anglikanischen Weihen. Ein Modellfall festgefahrener Kontroverstheologie, Quaestiones disputatae* 59, Friburgo de Brisgovia 1973; en orig. alem.

Iglesias orientales autónomas y unidas con el papa. Esperanzas de unión con el papa.

D. ATTWATER, *The Christian Churches of the East,* 2 vols., Milwaukee 1961-1962.

A. BRUNELLO, *Le Chiese Orientali e l'Unione. Prospetto storico statistico,* Massimo-Milán 1966.

J. CASPER, *Die orientalische Christenheit,* en *Christus und die Religionen der Erde. Hdb. der Religionsgeschichte* III, pub. por F. KÖNIG, Friburgo 1951, 643-729; trad. cast.: F. KÖNIG, *Cristo y las religiones de la tierra,* 3 vols., BAC, Madrid 1960-1961.
R.F. ESPOSITO, *Leone XIII e l'Oriente cristiano. Studio storico-sistematico,* Roma 1961.
E.v. IVÁNKA y otros, *Handbuch der Ostkirchenkunde,* Düsseldorf 1971.
F. HEILER, *Die Ostkirchen,* reelaboración de *Urkirche und Ostkirche;* en colaboración con H. HARTOG de la obra póstuma pub. por A.M. HEILER, Munich-Basilea 1971.
A.S. HERNÁNDEZ, *Iglesias de oriente. Puntos específicos de su teología,* Santander 1959.
R. JANIN, *Les Églises orientales et les rites orientaux,* París ^{4}1955.
id., *Les Églises orientales,* en CH. POULET, *Histoire du christianisme. Époque contemporaine,* París 1957, 489-545.
M. LEHMANN, *Österreich und der christliche Osten,* Viena 1970.
H. MUSSET, *Histoire du christianisme. spécialment en Orient,* vol. 3, Harissa-Jerusalén 1948-1949.
J. HAJJAR, *Le christianisme en Orient. Études d'histoire contemporaine, 1684-1968,* Beirut 1971.
B. SPULER, *Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer nationalen und staatlichen Umwelt,* Francfort del Meno ^{2}*1968.*
B. STASIEWSKI, *Geschichtliche Überlegung zur kirchlichen Trennung zwischen Orient und Okzident* en *Das Christentum des Ostens und die christliche Einheit,* Wurzburgo 1965, 13-40.
id., *Die selbständigen und die mit Rom unierten Ostkirchen,* en HI VI (1970) 230-255.
W. DE VRIES, *Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart,* Wurzburgo 1951.
G. ZANANIRI, *Catholicisme oriental,* París 1966.
N. ZERNOW, *Die Ostkirchen und die ökumenische Bewegung im 20. Jh.,* en R. ROUSE - ST.CH. NEILL, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung, 1517-1948,* II, Gotinga 1958, 317-358.

5. *Historia de las misiones*

R. STREIT, *Bibliotheca Missionum* III, XXIV, XXV (América); VIII, XXVII (India); IX (Filipinas); X (Japón, Corea); XI (Indochina); XII-XIV (China); XVII-XX (África); XXI (Australia-Oceanía), Friburgo de Brisgovia 1951ss.
J. GLAZIK, *Päpstliche Rundschreiben über die Mission von Leo XIII. bis Johannes XXIII,* Münsterschwarzach 1961, lat. alem.
KENNETH SCOTT LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity* V-VII, Nueva York - Londres 1943-1945.
A. MULDERS, *Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens,* Ratisbona 1960.

TH. OHM, *Wichtige Daten der Missionsgeschichte,* Münster [2]1961.
J. JENNES, *A History of the Catholic Church in Japan,* Tokio 1959.
R. GARCÍA VILLOSLADA, *Los historiadores de las misiones. Origen y desarrollo de la historiografía misional,* Burgos 1956.

6. *Órdenes y congregaciones*

PH. SCHMITZ, *Histoire de l'ordre de saint Benoit,* Maredsous 1948-1956, trad. alem. de R. TSCHUDI, *Geschichte des Benediktiner-Ordens* IV, Einsiedeln 1960.
A. WULF, *Compendium of the History od the Cistercian Order,* Milwaukee 1944.
CH. GROLLEAU - G. CHASTEL, *L'ordre de Cîteaux. La Trappe,* París [2]1954.
A. WALZ, *Wahrheistkünder. Die Dominikaner in Geschichte und Gegenwart,* Essen 1960 (redacción gen. alem. del *Compendium*...).
CH. HOLLIS, *The Jesuits: A History,* Nueva York 1969.
J. MONVAL, *Les Assomptionnistes,* París 1939.
E.B. LÜTHEN, *Die Gesellschaft des Göttlichen Heilandes,* 1911.
R. PFEIFFER, *Joh.-B. Jordan,* Roma 1920.
E. FEDERICI, *G.B. Jordan,* Roma 1948.
H. FISCHER, *Arnold Janssen,* Steyl *1919.*
S. SINNINGEN, *Kath. Frauengenossenschaften Deutschlands,* Düsseldorf [2]1944.
R. HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux,* París 1927, 223-280.

7. *Historia de la piedad y de su expresión en el arte y en la literatura*

A. ROHRBASSER, *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII,* Friburgo 1953.
R. GRABER, *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren,* Ratisbona 1951.
A. MAYER - PFANNHOLZ, *Das Kirchenbild des 19. Jh. und seine Ablösung* en «Die Besinnung» 3 (Nuremberg 1948) 124-144.

Movimiento litúrgico:

W. TRAPP, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung,* Ratisbona 1940.
O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique,* París 1945, 201-230.
J. HACKER, *Die Messe in den deutschen Diözesan-, Gesang- und Gebetbüchern von der Aufklärung bis zur Gegenwart,* en MthSt(H) 1 (1950) 68-132.
ANTON L. MAYER, *Die Stellung der Liturgie von der Zeit der Romantik bis zur Jahrhundertwende,* en ALW 3 (1955) 1-77.
H.A. HEISER, *Die Durchführung der Kommuniondekrete in der ganzen Welt,* Wiesbaden 1932.

P. HELLBERND, *Die Erstkommunion der Kinder in Geschichte und Gegenwart*, Vechta 1954.

Congresos eucarísticos:
E. LESNE, *Cinquantenaire des congrès eucharistiques internationaux*, Lille 1931.
R. AUBERT, *Los congresos eucarísticos de León XIII a Pablo VI*, en «Concilium» 1 (1965) 128-136.

Reforma del breviario:
T. NARBUTAS, *La reforma del breviario romano por Pío X*, Santiago de Chile 1949.

La función de la Biblia:
B. DREHER, *Die biblische Unterweisung im evangelischen und katholischen Religionsunterricht*, Friburgo de Brisgovia 1963, 11-81.

Música sacra:
K.G. FELLERER, *Geschichte der kath. Kirchenmusik*, Düsseldorf [2]1949, 143-162.
F. ROMITA, *La preformazione del Motu proprio di S. Pio X sulla musica sacra*, en «Monitor ecclesiasticus» 86 (1961) 395-497.
P. COMBE, *Histoire de la restauration de chant grégorien d'après des documents inédits*, Solesmes 1969.

Arte religioso:
I. HERWEGEN O.S.B., *Das Kunstprinzip der Liturgie*, Paderborn 1920.
id., *Kunst und Mysterium*, Münster en Westfalia 1929.
K. CLARK, *The Gothic Revival*, Londres [2]1950.
K. ANDREWS, *The Nazarenes. A Brotherhood of German Painters in Rome*, Oxford 1964.
R. IRONSIDE - J. GERE, *Pre-Raphaelite Painters*, Londres 1948.
A. KAMPHAUSEN, *Gotik ohne Gott. Ein Beitrag zur Deutung der Neugotik und des 19. Jh.*, Tubinga 1952.
A. MANN, *Die Neuromantik*, Colonia 1966.
J. KREITMAIER S.J., *Beuroner Kunst. Eine Ausdruckform der christlichen Mystik*, Friburgo de Brisgovia 1923.
ST. WAETZOLDT, *Bemerkungen zur christlich-religiösen Malerei in der zweiten Hälfte des 19. Jh.*, en *Triviale Zonen in der religiösen Kunst des 19. Jh.* (Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jh., vol. 15, Francfort del Meno 1971).

Vida religiosa:
H. WEINERT, *Dichtung aus dem Glauben*, Heidelberg [2]1948.
CH. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Gredos, Madrid (varias ediciones).

A. Simon, *La littérature du péché et de la grâce, 1880-1950,* París 1957.
M. Bougier, *Essai sur la renaissance de la Poésie catholique de Baudelaire à Claudel,* Montpellier 1942.
W. Spael, *Das Buch im Geisteskampf. 100 Jahre Borromäusverein,* Bonn 1950.
O. Köhler, *Bücher als Wegmarken im dt. Katholizismus,* en *Der kath. Buchhandel Deutschlands,* pub. por la Vereinigung des kath. Buchhandels, Francfort del Meno 1967.
G. Rossini (dir.), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII,* Roma 1961.

8. *Doctrina sobre el Estado y la sociedad. El catolicismo social y político*

Doctrina social de los papas:

R. Kothen, *L'enseignement social de l'Église,* Lovaina 1949 (textos doctrinales pontificios desde León xiii a Pío xi).
E. Muhler, *Die Soziallehren der Päpste,* Munich 1958.
J. Schasching, *Die soziale Botschaft der Kirche von Leo XIII. bis Johannes XXIII,* Viena ^{2}1963.
G. Jarlot, *Doctrine pontificale et histoire. L'enseignement social de León XIII, Pie X et Benoit XV vu dans son ambiance historique,* Roma 1964.

Sobre León XIII:

P. Mourret, *Les directives politiques, intellectuelles et sociales de León XIII,* París 1920.
W. Schwer, *Leo XIII: Klassiker der katholischen Sozialphilosophie,* Friburgo 1923.
O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII,* Colonia 1925.
id., *Christliche Gesellschaftslehre,* Friburgo de Brisgovia 1926.
P. Tischleder, *Die Staatslehre Leos XIII,* M.-Gladbach 1925-1927.
id., *Staatsgewalt und katholisches Gewissen,* M.-Gladbach 1926.
L.P. Wallace, *Leo XIII and the Rise of Socialism,* Nueva York 1966.

Rerum novarum:

G. Gundlach, en *Veröff. der Görres-Gesellschaft, Sektion Sozial- und Wirtschaftsgeschichte,* cuaderno 3, Paderborn 1931 (junto con la «*Quadragesimo anno*»).
O.v. Nell-Breuning, *Die soziale Enzyklika: Erläuterungen zum Weltrundschreiben Pius'XI. über die gesellschaftliche Ordnung,* Colonia 1932, ^{2}1950 (con importantes anotaciones sobre la «Rerum novarum»).
M. Allendorf, *Zur Geschichte der Sozialenzykliken des Vatikans,* tesis de la Humboldt-Univ., Berlín 1963.

Doctrina sobre la propiedad:

O.v. NELL-BREUNING, *Die Eigentumslehre,* en J. STRIEDER y otros (dir. por la Görres-Gesellschaft), *Die soziale Frage und der Katholizismus,* Paderborn 1931.

K.H. GRENNER, *Wirtschaftsliberalismus und katholisches Denken,* Colonia 1967.

F. BEUTTER, *Die Eigentumsbegründung in der Moraltheologie des 19. Jh.,* Paderborn 1971 .

El catolicismo social y político:

A.M. KNOLL, *Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus. Von der Romantik bis Rerum novarum,* Viena-Leipzig 1932.

L. LEUTNER, *Das Erwachen der modernen kath. Sozialidee. Die Entwicklung im 19. Jh. bis Rerum novarum,* Viena 1951.

J.N. MOODY (dir.), *Church and Society: Catholic Social and Political Thought and Movements, 1789-1950,* Nueva York 1953.

M.P. FOGARTY, *Christian Democracy in Western Europe, 1820-1953,* Londres 1957; trad. alem. Friburgo de Brisgovia 1959.

G. BRAKELMANN, *Die soziale Frage des 19. Jh.,* II: *Die evangelisch-soziale und die katholisch-soziale Bewegung,* Witten 1962.

C. BAUER, *Bild der Kirche — Abbild der Gesellschaft,* en «Hochland» 48 (1956), posteriormente en «Deutscher Katholizismus» (Francfort 1964) 9-27.

HANS MAIER, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie, 1789-1901,* Friburgo ^{2}1965.

id., *Kirche und Gesellschaft,* Munich 1972.

M. BENDISCIOLI, *Chiesa e società nei secc. XIX e XX,* en *Nuove questioni di storia contemporanea* I, Milán 1967, 325-447.

VERLUIS, *Beknopte Geschiedenis van de Katholiecke Arbeidersbeweging,* 1949.

GÖTZ BRIEFS y otros (dir. del Kath.-Sozialen Instituts der Erzdiözese Köln), *Das Bild des Arbeiters in der kath. Sozialbewegung von den Anfängen bis zur Gegenwart,* Colonia 1960.

S.H. SCHOLL (dir.), *150 ans de mouvement ouvrier chrétien en Europe de l'Ouest,* París 1966; trad. alem. Bonn 1966.

L.R. SANSEVERINO, *Il movimento sindacale cristiano dal 1850 al 1939,* Roma 1950.

K.H. SCHÜRMANN, *Zur Vorgeschichte der christl. Gewerkschaften,* Friburgo de Brisgovia 1958.

K. BUCHHEIM. *Christliche Parteien,* en StL^{6} II, 467-475 (visión global; bibliografía).

Sobre la neoescolástica:

P. DEZZA, *Alle origini del Neotomismo,* Milán 1940.

id., *I neotomisti italiani del secolo XIX,* 2 vols., Milán 1942-1944.

R. AUBERT, *Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII,* en *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII,* Roma 1961, 133-227.

A. WALZ, *Sguardo sul movimento tomista nel secolo XIX fino all'enciclica Aeterni Patris,* en «Aquinas» 8 (1965) 351-379.

H. VORGRIMLER - R. VANDER GUCHT, *Bilanz der Theologie,* 3 vols., Friburgo de Brisgovia 1969; espec. F. VAN STEENBERGHEN, *Die neuscholastische Philosophie,* vol. 1, R. AUBERT, *La teología del siglo XX,* BAC, Madrid 1972-1974, 2 vols.

J. MACQUARRIE, *El pensamiento religioso en el siglo XX,* Herder, Barcelona 1975.

K. ESCHWEILER, *Die zwei Wege der neueren Theologie. G. Hermes - M.J. Scheeben,* Augsburgo 1926.

M.J. SCHEEBEN, *Hdb. der kath. Dogmatik,* 7 vols., pub. por J. HÖFER y otros, Friburgo de Brisgovia 1941-1957; con bibliografía.

F.S. PANCHERI, *Il pensiero teologico di M. Scheeben e S. Tommaso,* Padua 1956.

Sobre M. Blondel y su escuela:

R. SCHERER, *Einführung zu: M. Blondel, Das Denken,* Friburgo de Brisgovia 1953, VIII-XXXII.

R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi, données traditionnelles et résultats des controverses récentes,* Lovaina [2]1950, 227-511.

J.-P. GOLINAS, *La restauration du Thomisme sous Léon XIII et les philosophies nouvelles. Étude de la pensée de M. Blondel et du Père Laberthonnière,* Washington 1959.

A. HAYEN, *Bibliographie blondélienne,* Messina 1953.

Laberthonnière. L'homme et l'oeuvre, pub. por P. BEILLEVERT, París 1972.

E. LECANUET, *La vie de l'Église sous Léon XIII,* París 1930, 384-543.

Sobre la cuestión bíblica (cf. también «Modernismo»):

A. LOISY, *Mémoires,* 3 vols., París 1930-1931.

A. HOUTIN, *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle,* París [2]1902.

id., *La question biblique au XIXe siècle,* París 1906.

J. CHAINE y otros, *L'oeuvre exégétique et historique du R.P. Lagrange,* París 1935.

L.-H. VINCENT, *Le Père Lagrange,* en RB 47 (1938) 321-354.

F.M. BRAUN, *L'oeuvre du Père Lagrange,* Friburgo 1943.

Le Père Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels, París 1967.

Sobre la crisis del modernismo:

O. SCHRÖDER, *Aufbruch und Missverständnis. Zur Geschichte der Reformkatholischen Bewegung,* Graz 1969.

A. GISLER, *Der Modernismus,* Einsiedeln ²1912.

J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église,* París 1929.

The modernist movement in the Roman Church, Cambridge 1934.

id., *A variety of catholic modernists,* Cambridge 1970.

É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste,* París-Tournai 1962.

id., *Intégrisme et catholicisme intégral,* París-Tournai 1969.

J. RATTÉ, *Three Modernists, A. Loisy. G. Tyrrell, W.L. Sullivan,* Nueva York 1967.

F. RODÉ, *Le miracle dans la crise moderniste,* París 1965.

C. PORRO, *La controversia cristologica nel periodo modernista,* Milán 1971.

M. RANCHETTI, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo,* Turín 1963.

P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico,* Bolonia ²1969.

L. BEDESCHI, *I cattolici disubbidienti,* Nápoles-Roma 1959.

id., *Il modernismo e Romolo Murri in Emilia e Romagna,* Parma 1967.

M. GUASCO, *R. Murri e il modernismo,* Roma 1968.

M. DE LA BÉDOYÈRE, *The Life of Baron von Hügel,* Londres 1951.

L.F. BARMANN, *Baron F. von Hügel and the Modernist Crisis in England,* Cambridge 1972.

F. PARENTE, *E. Buonaiuti,* Roma 1970.

L. BEDESCHI, *Lineamenti dell'antimodernismo. Il caso Lanzoni,* Parma 1970.

E. WEINZIERL (dir.), *Der Modernismus Beiträge zu seiner Erforschung,* Graz-Viena-Colonia 1973, cf. ibidem R. LILL, *Der Kampf der römischen Kurie gegen den «praktischen» Modernismus* en *Die päpstliche Autorität im kath. Selbsverständnis des 19. und 20. Jh.,* 109-123.

Parte primera

EL PROBLEMA DE LA ADAPTACIÓN AL MUNDO MODERNO

Introducción

El plan mundial de León XIII: objetivos y métodos

Por Oskar Köhler

Profesor de la Universidad de Friburgo de Brisgovia

FUENTES: ASS 11-35 (Roma 1878-1903); *Leonis XIII Pont. Max. Acta,* 23 vols., con índice, Roma 1881-1905; reimpr. Graz 1971; *Epistolae encyclicae,* 6 partes, Friburgo de Brisgovia 1878-1904, lat y alem.); *Leonis XIII Allocutiones, Epistolae et Constitutiones, 8 vols.*, *Brujas 1887-1911; Scelta di atti episcopali del card. Pecci ora Leone XIII,* Roma 1879; *Leonis XIII Carmina, Inscriptiones, Numismata,* pub. por J. Bach, Colonia 1903; trad. alem. de B. BARTH, Colonia 1904; *Discorsi,* pub. por P. DE FRANCISCIS, Roma 1882; A. MERCATI, *Raccolta di Concordati* I, Roma [2]1952; *Oeuvres pastorales de S.E. le Cardinal Pecci,* 2 vols., Brujas-Lille 1888-1892; *Lettres de Pecci,* 1843-1846, pub. por A. SIMON, Bruselas-Roma 1959. Sobre el conclave: MULLÉ DE LA CERDA, *Reseña histórica del último conclave y biografía de León XIII,* Madrid 1878; Diario del cardenal H.-M.-G. Bonnechose, en L. BESSON, *Vie de S.E. le cardinal Bonnechose* II, París 1887; R. DE CESARE, *Il Conclave di Leone XIII,* Città di Castello 1888. — *Memorias y colecciones de cartas:* A. PERRAUD, *Mes relations personnelles avec les derniers papes Pie IX et Léon XIII, 1856-1903,* París 1917; D. FERRATA, *Mémoires,* 3 vols., Roma 1920; K. VON SCHLÖZER, *Letzte römische Briefe (aus den Jahren 1882-94),* Berlín 1924; P.M. BAUMGARTEN, *Römische und andere Erinnerungen,* Düsseldorf 1927; CH. BENOIST, *Souvenirs* I, 1883-1893. París 1932; G. SOMERIA, *I miei quattro Papi* I, Milán 1930; F. CRISPOLTI, *Pio IX - Pio XI, Ricordi personali,* Milán 1939; *Lettere di Giuseppe Toniolo,* pub. por G. ANICHINI, 3 vols., Roma 1952-1953; F.X. KRAUS, *Tagebücher* (cf. cap. XXIX), 383-758; L.V. PASTOR, *Tagebücher - Briefe - Erinnerungen* (cf. cap. XXIX), 111-416; H. DES HOUX, *Souvenirs d'un journaliste français à Rome,* París 1886. — *Nunciaturas:* G. DE MARCHI, *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956,* Roma 1957 (por países y, dentro de ellos, con indicación cronológica de los nuncios con nombramiento y confirmación). *Publicística·* «Osservatore Romano»,

1878ss; desde 1870 diario semioficioso del Vaticano); «La Civiltà Cattolica», 1878ss; en SCHMIDLIN PG, 377 y otros, como en otras biografías, se citan especialmente las apreciaciones positivas de la prensa, incluidas las provenientes de la parte liberal y socialista, siempre que lo requiere el texto o se desea confirmar; F. JÜRGENSMEIER, *Die katholische Kirche im Spiegel der Karikatur der deutschen satirischen Tendenzzeitschriften von 1848-1900,* Tréveris 1969, 216-229, 230-247 passim.

BIBLIOGRAFÍA: Además de las obras de historia de la Iglesia ya mencionadas en bibliografía general, hay que remitirse a las *más antiguas obras contemporáneas* en calidad de documentos (cf. cap. XXII), en especial F. MOURRET, *Histoire générale de l'Église,* 9 vols., 1909-1921, los vols. correspondientes 8 y 9; P. M. BAUMGARTEN, *Die katholische Kirche unserer Zeit,* 2 vols., Munich 1899-1902; E. JARRY, *L'Église contemporaine,* 2 vols., París 1936. Nueva apreciación global del pontificado: E.T. GARGAN (dir.), *Leon XIII and the Modern World,* Nueva York 1961; STANISLAO DA COMPAGNOLA, *I papi nella storia* II, Roma 1961; G. SCHWAIGER, *Geschichte der Päpste im 20. Jh.,* Munich 1964; nuevamente en dtv n.° 482 (1968) 28-49; D. SECCO SUARDO (cit. en cap. V); K.O. V. ARETIN, *Papsttum und moderne Welt,* Munich 1970; G. MARON, *Die römisch-katholische Kirche von 1810 bis 1970,* en K.D. SCHMIDT-E. WOLF, *Die Kirche und ihre Geschichte,* vol. 4,2, Gotinga 1972, 203-208 passim; I.E. WARD, *Leo XIII «the Diplomat pope»,* en «Review of Politics» 28 (1966) 47-61; CHR. WEBER (bibliog. del cap. III). — Bibliografía sobre los *países* y cada uno de los *contenidos* en los correspondientes capítulos.

BIOGRAFÍAS: SCHMIDLIN PG II, Munich 1934, 331-589, cabe concebir la obra como «la mejor exposición fundamental de siempre» (R. Lill). — Las biografías puramente populares, entre las cuales las alemanas son las más numerosas (cf. SCHMIDLIN *PG,* p. XIX-XXII, valen como documentos interesantes sobre la apreciación papal. — C. TESSI-PASSERINI - G. CINQUEMANI, *Leone ed il suo tempo,* 3 vols., Turín 1890-1892; CH. DE T'SERCLAES, *Le Pape Léon XIII,* 3 vols., París-Brujas 1894-1906, en forma de anales, y, de acuerdo con el prefacio al vol. III con lección de las enmiendas hechas por el papa León y un a guisa de prólogo de Rampolla; H. DES HOUX, *Histoire de Léon XIII,* París 1900; L.K. GOETZ, *Leo XIII., seine Weltanschauung und seine Wirksamkeit,* Gotha 1899 (protest.); B. O'REILLY, *Vie de Léon XIII,* París 1887, trad. alem.: *Leo XIII., Seine Zeit, sein Pontificat und seine Erfolge,* Colonia 1887; N. SCHNEIDER, *Leo XIII., sein Leben und Wirken,* Kempten 1903, «bajo patrocinio del conde Pecci»; M. SPAHN, *Leo XIII.,* Munich 1905; J. FÈVRES, *Vie de Léon XIII,* 2 vols., París 1908; WALTER GOETZ, *Meister der Politik* III, pub. por E. MARCKS y K.A. V. MÜLLER, Stuttgart ²1924, 381-403 (la mejor apreciación del lado protestante; cf. después); E. VERCESI, *Tre papi: Leone XIII, Pio X, Benedetto XV,* Milán 1929; A. BUTTÈ, *Il papa Leone XIII,* Milán 1931; E. SODERINI, *Il pontificato di Leone XIII,* 3 vols., Milán 1932-1933, con utili-

zación de material manifestado al autor por el mismo papa; R. FÜLÖP-MILLER, *Leo XIII.*, Zurich 1935; F. HAYWARD, *Léon XIII*, París 1937, con un prefacio del cardenal A. Baudrillart; G. MONETTI, *Leone XIII*, 3 vols., Roma 1942; R. AUBERT, *Léon XIII*, en *I cattolici italiani dall'800 ad oggi*, Brescia 1964, 191-220. — *Aspectos particulares:* A.-J. BOYER D'AGEN, *La jeunesse de Léon XIII* (cf. luego), 1897; J. BRAIKIN, *L'infanzia e la giovinezza di un papa*, Grottaferrata 1914; W. LORENZ, *Die Jugend des J. Pecci*, en StdZ 165 (1959-1960) 415-423; A.-J. BOYER D'AGEN, *La prélature de Léon XIII*, París ²1907, trad. alem.: Ratisbona 1902; id., *Msgr. J. Pecci, 1838-46*, París 1910; P. VAN ZUYLEN, *La nonciature Pecci*, en «Rev. gén. belge» 126 (Bruselas 1931) 258-276; N. HILLING, *Die kirchliche Gesetzgebung Leos XIII*, en AkathKR 93 (1913), 94 (1914); cf. además nota 12. — UN TÉMOIN (= cardenal F.D. MATHIEU), *Les derniers jours de Léon XIII et le conclave*, París 1904. — Para las *distintas actividades* de los papas, cf. los respectivos capítulos.

El Vaticano y los cardenales: L. TESTE, *León XIII et le Vatican*, París 1880; id. *Préface au Conclave*, París 1873; J.-J. THIERRY, *La vie quotidienne au Vatican du temps de Léon XIII*, París 1963. — *Cardenales* (según la fecha de su elevación): *J.-B. Pitra* (1863), en HI VII 620 776 872s; *Gustav F. v. Hohenlohe* (1866), en HI VII 942; *P. Cullen* (1866): M.J. CURRAN, Dublín 1955; *L. Oreglia* (1873): SCHMIDLIN PG II, índ.; *Franchi* (1873): SCHMIDLIN PG II, índ.; *J.H. Guibert* (1873): J. PAGUELLE DE FOLLENAY, 2 vols., París 1896; M.-H. *Graf v. Ledóchowski* (1875): HI VIII, cap. I-III; *H.E. Manning* (1875): J. FITZSIMONS, Londres 1951; *V.-A. Dechamps* (1875): M. BÉCQUÉ, 2 vols., Lovaina 1956; *Bartolini* (1875): SCHMIDLIN PG II, índ.; *McCloskey* (1875): J. FARLEY, Londres 1918; *J.B. Franzelin* (1876): HOCEDEZ III, 133-140, índ.; *L. Parocchi* (1877): SCHMIDLIN PG II, índ.; PASTOR, *Tagebücher*, índ.; *L. Nina* (1877): SCHMIDLIN PG II, índ.; *J.H. Newman* (1879): HI VII, cap. XXX, *T.M. Zigliara* (1879): HOCEDEZ II y III, índ.; *J. Hergenröther* (1879): S. MERKLE, en *Lebensläufe aus Franken*, pub. por A. CHROUST, Munich 1919, 188-197; B. LANG, en ThPQ 93 (1940) 302-309; *L. Jacobini* (1879): SCHMIDLIN PG II, 458-462; *L. Pie* (1879): HI VII, índ.; *Ch.-M.A. Lavigerie* (1882): HI VIII, cap. VI; *W. Czacki* (1882): cap. III, nota 4; *G. Aloisi Masella* (1883): cap. III, nota 8; *C. González Díaz Tuñón* (1884): A. WALZ, *Compendium...*, Roma ²1948, 621ss; *P.F. Moran* (1885): SCHMIDLIN PG II, 500: cf. cap. IX; *P. Melchers* (1885): H.M. LUDWIGS, Colonia 1909; *C. Mazzella* (1886): ECatt VII, 526s; HOCEDEZ III, 263s índ.; *J. Gibbons* (1886); J.T. ELLIS, 2 vols., Milwaukee 1952; *E.A. Taschereau* (1886): D. DE SAINT-DENIS, *L'Église cath. au Canada*, Montreal 1956; cf. cap. IX; *M. Rampolla* (1887): TH. CRAMER-KLETT, en «Hochland» 11, 2 (1914) 1-9; B. CERETTI, Roma 1928; E. VERCESI, *Tre Segretari di Stato: Consalvi, Rampolla, Gasparri*, Venecia 1932; ENGEL-JANOSI, índ.; *Serafino Vannutelli* (1887): SCHMIDLIN PG II, índ.; F.X. KRAUS, índ.; *P.L. Goossens* (1889). J. MUYLDERMANS, Malinas 1922; *F.-M.B. Richard de la Vergne* (1889): HI VIII, cap. XXX; *G. Mermillod* (1890): CH. COMTE, París 1924;

H.J. Gruscha (1891): O. POSCH, tesis, Viena 1947; *H. Vaughan* (1892): J.G. SNEAD-COX, 2 vols., Londres 1910; P. THUREAU-DANGIN, París 1911, cf. cap. IX; *G. Sarto* (1893): cf. parte II de este volumen; *G.v. Kopp* (1893): F.X. SEPPELT, en «Zs. f. Gesch. Schlesiens» 50 (Bratislava 1916) 295-308; id., *Gesch. des Bistums Breslau*, Berlín 1929, 121-126; *Ph. Krementz* (1893): P. HÖVELER, Düsseldorf 1899; *L. Galimberti* (1893): cap. III; ENGEL-JANOSI, índ.; *Angelo di Pietro* (1893): DE MARCHI (en «Fuentes»); *A.G. Ferrari* (1894): G.B. PENCO, *Un grande cardinale*, Milán 1959; *A. Gotti* (1895) en «Il Carmelo» 5 (1906), 15 (1916), 33 1934); *A.-L.A.- Perraud* (1895) G. D'ORGEVAL-DUBOUCHET, París 1907; A. HOUTIN, *Évêques et diocèses* I, París [2]1908, 5-42; *F. Satolli* (1895): L. HERTLING, *Gesch. der kath. Kirche in den Vereinigten Staaten*, Berlín 1954, 225s 232ss; *A. Agliardi* (1896): PASTOR, *Tagebücher* 229 251s; ENGELS-JANOSSI, ind.; *D. Ferrata* (1896): U. STUTZ, *Die päpstl. Diplomatie unter Leo XIII. nach den Denkwürdigkeiten* (cf. «Fuentes») *D. Ferrata*, Berlín 1926; *F.-D. Mathieu* (1899): E. RENARD, París 1925; *J.C. Vives y Tutó* (1899): A.M. DE BARCELONA, Barcelona [2]1951; *Respighi* (1901): SCHMIDLIN PG II, índice.

El conclave

El conclave que siguió a la muerte de Pío IX[1] representa una cesura en la historia de la elección pontificia, por cuanto que era la primera vez que se elegía al jefe supremo de la Iglesia después de la pérdida efectiva del patrimonio de Pedro. El papa difunto había dejado expresamente la libertad de determinar el lugar de la celebración de este acto; un nutrido grupo de cardenales, sobre todo Ledóchowski, Franzelin y Manning, se había pronunciado contra la elección en Roma. Pío VII había sido elegido en Venecia, porque en 1798 habían ocupado Roma tropas francesas mandadas por el general Berthier; pero durante los 80 años transcurridos desde entonces había cambiado de manera revolucionaria el mundo en que vivía la cristiandad, y ya no había en Italia ningún lugar que pudiera servir de refugio provisional. Sólo quedaba esta alternativa: en Roma o en el extranjero.

En la primera congregación (8-2-1878) una minoría compuesta sólo por ocho cardenales votó por Roma como lugar de la elección. Al día siguiente el prodecano, cardenal di Pietro, que anteriormente había sido nuncio en Lisboa y formaba parte del grupo del colegio cardenalicio liberal en política, pronunció una alocución,

1. ENGEL - JANOSI, *Oesterreich und der Vatikan I* 200-214, con la prehistoria desde 1872.

en la que hizo notar que ninguna potencia extranjera había hecho la menor invitación, mientras que, por otro lado, Italia daba la garantía de no injerirse en el asunto. En la votación sólo cinco cardenales se pronunciaron ya por el extranjero, en concreto por España, y 32 por Roma. Joaquín Vicente Pecci, camarlengo desde 1877, que, en calidad de organizador experimentado, preparó el acto de la elección y tomó las necesarias medidas políticas frente a Italia, hubo de emprender grandes obras de acomodación en el Vaticano con vistas al conclave.

Aunque el bien informado cardenal Pecci había votado también el 8 de febrero por la elección fuera de Italia, parece por de pronto dudoso, el que un hecho de tanto alcance, aunque prolijamente discutido, llegara a tomarse seriamente en consideración, tanto más caundo las potencias más interesadas se habían declarado contrarias. Italia, no obstante los empeños radicales por expulsar al papa de Roma, no podía tener interés en una elección en el extranjero, por lo cual merecía crédito su declaración de garantías. Las otras potencias tenían interés, cada una por diferentes razones, en que se procediese sin conflictos a la elección de un sucesor de Pedro políticamente transigente. Viena parece haberse puesto de acuerdo con Berlín para no aceptar «un celoso jesuita» como papa; el presidente francés MacMahon, después de la disolución del parlamento en 1877 y, no obstante la disminución del número de diputados republicanos de 363 a 323, había conocido la derrota de la «república conservadora» y la eficiencia del lema *le cléricalisme, voilà l'ennemi;* en España, el político conservador liberal Antonio Cánovas del Castillo, que en 1876 había restaurado la monarquía constitucional, tenía puesta la mira en una buena inteligencia con los moderados; en Gran Bretaña, si bien el imperialista Disraeli había sucedido desde 1874 hasta 1880 a Gladstone, amigo de los irlandeses, tenía que habérselas con el problema de la católica verde Erín; a Bismarck había llegado a hacérsele molesto, por diversas razones, el *Kulturkampf;* la misma Rusia, que desde la rebelión polaca de 1863 había privado brutalmente a este país de toda autonomía y había dictado durísimas medidas contra la Iglesia católica (en 1877, ruptura de las relaciones diplomáticas entre Roma y San Petersburgo), estaba envuelta en una guerra victoriosa contra Turquía, y le convenía, por tanto, una cierta distensión. La paz que

estaba en puertas y los preparativos de la conferencia internacional de Berlín, tenían la prioridad en la política internacional. La nueva situación de la Iglesia católica en la historia universal se dejaba entrever en el hecho de que el conclave desempeñaba un papel de segundo orden en la correspondencia diplomática [2]; se deseaba un papa conciliador, y no sólo por parte de las «potencias católicas», que se mantenían a la expectativa y únicamente pensaban ejercer el derecho de «exclusiva» en el caso de que fuera elegido un partidario de la política de Pío IX.

¿Se había valorado debidamente esta situación en la curia al discutirse si la elección debía tener lugar fuera de Italia? En 1881, cuatro años después de la elección del nuevo papa, y tras los tumultos ocurridos con ocasión de la traslación, durante la noche, de los restos de Pío IX desde el Vaticano a San Lorenzo *fuori le Mura*, tuvo que tratar León XIII con el encargado de negocios de la corte de Viena sobre si se le podía garantizar un refugio en Trento o en Salzburgo; se le cursó una invitación, pero rogándole *al mismo tiempo que no la aceptase (1882)* [3]. *Lo que el 8 de febrero* de 1878 se había considerado a todas luces como una seria alternativa, en realidad no era tal. Se podía estar disconforme con la ley italiana de garantías, de 13 de mayo de 1871, pero, en todo caso, había que vivir con ella y procurar que durase.

El 18 de febrero se reunieron en conclave en el Vaticano sesenta de los 64 cardenales, entre los cuales se contaban 25 no italianos, conforme a la política eclesial de Pío IX. En la congregación preparatoria del 10 de febrero se había acordado elegir a un italiano, que era, sin duda, la única posibilidad en aquella situación; la sugerencia parisina de que no fuera ni italiano ni alemán no encontró la menor simpatía en Viena. Cierto que entre los 35 cardenales creados por Pío IX desde 1868 predominaban los de tendencia zelante; pero aun éstos se inclinaban a elegir un hombre capaz de suavizar las tensiones políticas y teológicas que habían surgido en el pontificado anterior. La cabeza dirigente que atrajo rápidamente la atención del colegio cardenalicio hacia un solo candidato, fue el cardenal

---

2. SCHMIDLIN PG II, 341; con reservas con respecto a Schmidlin ENGEL - JANOSI I, 212.
3. SCHMIDLIN PG II, 414s, con pruebas contra la exposición de E. SODERINI; ENGEL - JANOSI I, 226-231; acerca de « cuánto había cambiado la situación (desde 1870)»: ENGEL - JANOSI I, 230.

Bartolini (secretario de la Congregación de Ritos desde el 1875). Ya en vida de Pío IX, Joaquín Vicente Pecci, desde 1846 obispo de Perusa y desde 1853 cardenal —por cierto, mantenido alejado de Roma por Antonelli hasta la muerte de éste— había alcanzado una posición destacada entre los papables, por ser el representante de una línea media. Su mayor competidor era el cardenal Bilio, muy allegado a Pío IX, que había participado en la redacción del *Syllabus*[4] y al que Pío IX parecía haber deseado como sucesor. Ahora bien, la actitud de Bartolini impidió que los intransigentes se pusieran de acuerdo sobre un candidato de su grupo, y a Bilio le amenazaba el veto francés y el español. Era candidato de los «liberales» el cardenal Franchi, que desde 1851 había sido encargado de negocios en España y nuncio en 1871, y tenía prestigio en las cuestiones de política eclesiástica[5]; le apoyaban, de acuerdo con su gobierno, los cardenales españoles. Bartolini pudo ganarlos para la candidatura de Pecci (Franchi fue nombrado secretario de Estado el 5 de marzo de 1878, pero murió ya en agosto del mismo año).

En el primer escrutinio en la mañana del 19 de febrero de 1878, que fue declarado nulo debido a un defecto de forma, obtuvo Pecci 19 votos, Bilio 6 y Franchi 4, sin que estos dos destacaran de los votos dispersos. Por la tarde se elevaron los votos de Pecci a 26, los de Bilio sólo a 7, mientras que Franchi sólo obtuvo ya 2. En la mañana del 20 de febrero fue elegido Pecci por 44 votos, que constituían la mayoría de los dos tercios. Fue el conclave más breve de los celebrados hasta entonces, algunas horas más corto que el de Pío IX. Entre los cardenales que fueron contrarios a Pecci hasta el fin se contaban Flavio Chigi, procedente de una vieja familia de la nobleza de Siena (nuncio en Munich en 1850-61 y luego en París hasta 1873), L. Oreglia y el jesuita tirolés Juan Bautista Franzelin, profesor de la Gregoriana en 1850-76[6], al que se atribuye una importante participación en la constitución *De fide catholica* del Vaticano I, y cardenal desde 1876.

El nuevo papa tomó el nombre de León, en recuerdo del papa León XII (1823-29), al que profesaba gratitud por haberle facilitado

4. R. AUBERT, HI VII 969; cf. también 1015.
5. R. AUBERT, HI VII 673, VIII 108.
6. R. AUBERT, HI VII 874s.

los estudios en el Colegio Romano. Se consideró como un programa el que no eligiera el nombre de Gregorio ni de Pío[7].

León XIII no impartió la bendición *urbi et orbi* desde la logia exterior sobre la plaza de San Pedro, sino desde el interior de la basílica. Iluminaciones de fiesta en la ciudad — también en la coronación (el 3 de marzo), que tuvo lugar en la Capilla Sixtina y no en San Pedro, porque las autoridades italianas no podían o no querían garantizar el mantenimiento del orden — y manifestaciones de protesta fueron los signos externos de que el problema de la relación entre la Iglesia y el mundo postrevolucionario tenía su epicentro en la ciudad santa. La elección del nombre dio pie al verso satírico: «Non è Pio, non è Clemente, Leone senza dente» (= No es piadoso, no es clemente; león sin diente).

León XIII dirigió a los jefes de Estado, tanto católicos como no católicos, escritos muy ponderados con motivo de su elección, en los que dio a entender su voluntad de equilibrio. El gobierno italiano fue ignorado, y éste, por su parte, tampoco tomó oficialmente nota de la existencia del nuevo papa.

Pese al eco predominantemente positivo de la elección de León XIII en el mundo, cabe todavía preguntarse si entonces comenzó realmente la Iglesia «a ser una gran potencia mundial, que toda política debe tener en cuenta»[8]. Es cierto que la política interna debía incluir sobre todo al catolicismo, y ello tanto más y más duraderamente cuanto que este catolicismo supo constituirse en un grupo social. Pero la meta del papa, que contaba 68 años cuando fue coronado, era la de presentar a la Iglesia y al papado ante la humanidad entera como la «gran potencia mundial», con una misión intelectual y espiritual.

La carrera de Joaquín Pecci

En marzo de 1814 pudo Joaquín Pecci, entonces de cuatro años, presenciar la entrada triunfal de Pío VII en Roma una vez termi-

---

7. SCHMIDLIN II, 346; Schmidlin llama a León XII especialmente «pacífico y mesurado», mientras que en Tüchle - Bihlmeyer, como también en otras exposiciones, se pone de relieve la política eclesiástica reaccionaria; sobre esto R. AUBERT, HI VII 182.

8. H. MARC - BONNET, citado por R. AUBERT, HI VII 675.

nada la era napoleónica. Su familia, de la nobleza rural, había tenido que abandonar provisionalmente su residencia en Carpineto, pequeña localidad situada en el macizo montañoso de los volscos, al sur de Roma, debido a los desórdenes causados por bandas dispersas. Joaquín, hijo del coronel Luigi Pecci, había nacido allí el 2 de marzo de 1810. El obispo de Anagni había sido su padrino de bautismo. Junto con su hermano mayor Giuseppe asistió desde 1818 a la escuela de los jesuitas en Viterbo. Una vez terminados con brillantez los estudios primarios, desde 1824 estudió en el Colegio Romano que acababa de ser devuelto a los jesuitas por el papa León XII. Aquí siguió los cursos de retórica, filosofía y teología. (Entre sus profesores se contaban Perrone y Patrizi).

Su hermano Giuseppe entró aquel mismo año en la Compañía de Jesús[9]. En el año jubilar de 1825 Joaquín Pecci mereció por su talento ser elegido para pronunciar, presidiendo una delegación, una alocución en latín como testimonio de gratitud al protector León XII[10]. Como era normal en quien tenía intención de seguir una carrera eclesiástica, Joaquín Pecci emprendió a continuación el estudio de ambos derechos en la Academia de nobles, que terminó en 1837 con el doctorado y un discurso sobre el importante tema de las apelaciones al papa. El mismo año, el cardenal Odescalchi confirió las órdenes sagradas a este joven tan prometedor, que se había ganado influyentes protectores en los cardenales J.A. Sala, que como prelado se había hecho benemérito de la política de restauración bajo Pío VII, B. Pacca, adalid de los *zelanti*, y Lambruschini, secretario de Estado.

---

9. G. Pecci, profesor de filosofía (1845), entró en conflicto con la orden, que durante largo tiempo se resistió al renacimiento tomista, y la abandonó en 1848. Participó con su hermano el papa, que en 1879 lo creó cardenal, en el desarrollo del programa de renovación de la «filosofía cristiana» que se inició con la encíclica *Aeterni Patris* (cf. cap. XX). Dos años antes de su muerte (1890) fue recibido de nuevo en la Compañía de Jesús.

10. Joaquín Pecci había comenzado a componer versos latinos en Viterbo. La formación humanística — junto con Dante, Cicerón, Virgilio, Horacio, Tácito y Salustio eran las lecturas preferidas — informó su modo de pensar. En su carta de 20 de mayo de 1885 al cardenal Parocchi sobre la formación de los clérigos en Roma, le recomendaba con firmeza, además del estudio de santo Tomás, la práctica de un buen estilo: «...nihil est fere ad iuvandam intelligentiam maius, quam scribendi virtus et urbanitas. Nativo quippe et eleganti genere dicendi mire invitantur homines ad audiendum, ad legendum» (= Acta Leonis V 62). León XIII, en la redacción de sus encíclicas (cuando colaboraba personalmente) se deleitaba en el arte de desarrollar ampliamente las ideas. La alta estima de la formación humanística indujo a los romanos a hablar del *pontificato dei dotti:* L. Teste, *Léon XIII et le Vatican*, París 1880, p. 103.

Ya el mismo año de la ordenación sacerdotal nombró Gregorio XVI a Pecci, entonces de 27 años, prelado doméstico y le confirió tres cargos, entre ellos el de consultor de la Congregación del Concilio. En 1838 fue enviado monseñor Pecci como delegado a Benevento, enclave del Estado pontificio en el reino de Nápoles, donde acertó a poner orden con mano firme en una situación bastante anárquica, originada por tropas al servicio de la nobleza rural y por contrabandistas. Organizó principalmente el servicio de aduanas de tal forma que el enclave perdió su carácter de paraíso de los contrabandistas. En junio de 1841 pasó como delegado a Spoleto y en julio fue trasladado a Perusia, también aquí totalmente consagrado a la reforma de la administración.

La visita del papa Gregorio XVI a la ciudad umbra fue una gran oportunidad que el delegado Pecci supo aprovechar. Se terminó a tiempo la Vía Gregoriana y la recepción transcurrió con tal esplendor, que el papa prometió acordarse en Roma de su delegado[11]. En enero de 1843 fue nombrado nuncio en Bélgica. Más tarde se ha querido ver en esta carrera, que Pecci supo promover con gran habilidad, un símbolo del carácter de León XIII. Sin embargo, aunque el ritmo de aquella carrera no fue corriente, hay que tener en cuenta que la voluntad de ascenso de los jóvenes prelados romanos es un fenómeno bastante frecuente que sólo llama la atención cuando se trata de alguien que llega a ser una figura destacada en la historia.

La nunciatura en Bélgica (1843-46) fue el primer gran fracaso de Joaquín Pecci[12]. El quehacer era superior a las fuerzas de un hombre de apenas 33 años, que hasta entonces había adquirido sus experiencias en condiciones totalmente diferentes, no obstante sus esfuerzos por adaptarse a la situación con que se enfrentaba. En Bélgica comenzó a resquebrajarse el acuerdo que desde la creación del Estado se había desarrollado entre los liberales, los católicos liberales y los ultramontanos moderados. El predecesor de Pecci, Fornari, que había sido trasladado a París, supo moverse bien en este terreno y logró una buena inteligencia con el ministro Not-

---

11. Cf. SCHMIDLIN PG *II*, 334, con citas de otros biógrafos.

12. Además de la bibliografía en la introducción: *Lettres de Pecci* 1843-46 (Bruselas 1959); sobre la situación política hacia 1840: HI VII 365; sobre la situación en la Universidad de Lovaina: ibid. 608s; sobre V. Gioberti: ibid. 504s; SCHMIDLIN PG II, 334s.

homb. Cuando éste fue derribado en 1845 por los liberales, culpó de ello al nuevo nuncio. Las relaciones, en general buenas, de Pecci con Leopoldo I y con la familia real tenían también su reverso de la medalla, puesto que la línea conservadora del monarca era sólo una más dentro de la trama de las fuerzas políticas. Esto, a su vez, no pudo impedir que la parte decididamente ultramontana del clero acusara al nuncio de oportunista. El hecho de que Pecci no se mostrara reservado con V. Gioberti, que entonces vivía en Bruselas, no le granjeó el aplauso ni de los liberales ni de los clericales.

Todavía más difícil fue para el nuncio entenderse con la Universidad de Lovaina, que era desde luego católica, pero no pontificia, y en la que por entonces tuvo lugar la confrontación entre los ontologistas y los defensores del tradicionalismo filosófico por un lado, y el renacimiento escolástico por otro, al mismo tiempo que la revista de vanguardia de la universidad era combatida por los jesuitas. En 1846, y por deseo de la corte, fue trasladado el arzobispo Pecci, porque en la cuestión relativa a las comisiones de examen de la universidad había apoyado al episcopado contra el rey.

Había ciertamente que ser un poeta imaginativo para profetizar la tiara al nuncio fracasado [13]. En enero de 1846, le fue asignada la diócesis de Perusa, «lejos del mundanal ruido», según expresión de Schmidlin (cardenal *in petto*, se le concedió esta dignidad en 1853). No es un elogio retrospectivo decir que Pecci fue un obispo excelente, que se interesó especialmente por la formación del clero (aquí hay que mencionar la creación de la Academia de santo Tomás), intensificó el apostolado mediante la organización de misiones y promovió las instituciones de caridad con gran talento administrativo.

Sin embargo, por esto solo, apenas si habría descollado especialmente en la historia de la Iglesia de Italia. También su decidida

13. Según NARFON, citado por SCHMIDLIN PG II, 335, nota 10. Es difícil concluir con suficiente precisión si se puede decir que «el horizonte completamente nuevo e inusitado» en que se vio situado el «italiano que hasta entonces vivía en los cauces tradicionales del Estado de la Iglesia» influyó decisivamente en sus futuros modos de ver (SCHMIDLIN PG II, 334). Es, desde luego, probable que esta quiebra significara un *shok* en la vida de J. Pecci. R. AUBERT, LThK[2] VI, 953, hace notar que la visita a unas plantas industriales belgas, un viaje a la Renania, una estancia en Londres y otra en París a su regreso a Roma fueron «el único contacto con la Europa industrial y parlamentaria» en la vida del futuro papa.

resistencia contra el movimiento revolucionario (en 1848 fue destruida la fortaleza pontificia) y contra el régimen piamontés establecido en Perusia desde 1860, lo hace aparecer como un prelado fiel a su cargo, que tuvo que pasar por las mismas experiencias que sus hermanos en el episcopado. Cuando en su carta pastoral de 12 de febrero de 1860 escribía que el tiempo anterior a Constantino el Grande había sido un período de ilegalidad, porque «el supremo poder espiritual del papado llevaba en sí desde el principio el germen del poder temporal» [14], expresaba también la convicción corriente en la Iglesia. Además Pecci, si bien no gozaba del favor especial de Pío IX, fomentaba los empeños que desembocaron en el *Syllabus* [15]. Un nuevo tono característico dieron, en cambio, las pastorales de 1874-1877, en las que se expresaba la idea de que era posible y deseable la reconciliación entre la Iglesia y la cultura moderna bien entendida. Se habla del progreso humano, por ejemplo, en la mitigación del derecho penal, y los avances técnicos se elogian en un estilo sumamente poético [16], que más tarde no volvió ya a utilizar el papa, familiarizado con la realidad del industrialismo, gracias a los círculos de estudios sociales y luego en una crítica de la cultura con nuevo enfoque, aunque en modo alguno reaccionaria.

Sin embargo, ya mucho antes de tales declaraciones de entendimiento, el cardenal Antonelli, secretario de Estado desde 1850, había incluido al obispo de Perusia en la lista de los hombres de la jerarquía que le parecían sospechosos. No permitió al cardenal Pecci llegar siquiera hasta la diócesis suburbicaria de Albano, a lo que aspiraba, mostrando así que no era un temperamento que se diera por satisfecho con los quehaceres eclesiásticos que se le

14. Citado según TISCHLEDER, *Staatslehre* 346s; es verdad que León XIII expresó estas convicciones de manera algo diferente en una carta de 15 de junio de 1887 a Rampolla (después de las persecuciones se produjo «un especial estado de cosas que poco a poco, por la concurrencia de circunstancias guiadas por la providencia misma, vino a terminar con el establecimiento de la soberanía temporal»); sin embargo, difícilmente se puede ver aquí, con TISCHLEDER 349, una corrección de la idea del origen del poder temporal del papa.

15. HI VII 950.

16. SCHMIDLIN PG II, 337, nota 16: El hombre que inventó el pararrayos «aparece majestuoso»; el teléfono es el «mensajero de su voluntad» más allá de océanos y montañas; el hombre fuerza al vapor a «conducirlo con la celeridad del viento por mar y tierra». La técnica es enfocada como liberación de la fatiga más penosa, y el poder de invención del hombre, como «un destello del Creador mismo».

planteaban en Perusia. Por otro lado, en la oposición de Antonelli se deja adivinar que presentía en Pecci la existencia de una notable personalidad contraria a su política. Tras la muerte del cardenal secretario de Estado, Pío IX, que tenía que prever ya su propia muerte, el 21 de septiembre de 1877 nombró al cardenal Pecci camarlengo, acto en el que se manifestaba también la estima en que tenía al hombre de Perusa, en el que reconocía la habilidad necesaria en el peligro del interregno. Sin embargo, las probabilidades de «papable» de Pecci quedaron más bien mermadas con este nombramiento, ya que tradicionalmente el camarlengo apenas si tiene probabilidad de ser elegido en el conclave. Joaquín Pecci había vivido más de 31 años en Umbría.

El pontificado

León XIII es el papa que introdujo a la Iglesia católica en el mundo surgido de la revolución y que con una disposición de ánimo que sólo cabe definir como «optimista» emprendió la tentativa de conciliar con el espíritu moderno la tradición sin mengua de la Iglesia. Puede afirmarse que León XIII inauguró una nueva época en la historia de la Iglesia católica, y con un ánimo que, en definitiva, radica en su fe, sentó un comienzo, sin el cual serían inconcebibles sus sucesores en la sede de Pedro. La interpretación de la actitud de León XIII se expone hoy al riesgo, por otra parte comprensible, de desconocer, desde una situación tan radicalmente cambiada al cabo de casi un siglo, la grandeza de este papa e incluso de acusarle de haber fracasado en su proyecto de reconciliación que se extendía al mundo entero, sin advertir que ni siquiera podía lograrse, ya que cada época del mundo tiene su propio signo.

A esto hay que añadir que incluso lo que fue logrado en su pontificado, a saber, la formación de grupos católicos propios en una sociedad que se iba secularizando más y más, hace tiempo que está desacreditada en globo como «catolicismo de ghetto», cuya aportación histórica para sí mismos y para la sociedad no se capta en una valoración tan sumaria.

Por otro lado hay que notar que la tradición general y también

la histórica científica acerca de la figura de León XIII estaba sujeta en el catolicismo a una especie de «imperativo del éxito», que sirve quizá para ilustrar la situación y la conciencia histórica de los católicos a partir de este pontificado. El «papa de la paz» y el «papa de los trabajadores» son los epítetos más señalados en que se concentra la tradición de esta figura. Las bodas de plata del reinado del emperador Guillermo II en 1913 debieron naturalmente imponer al estudio de Sebastian Merkle sobre la Iglesia católica un estilo apropiado a la circunstancia; sin embargo, se va ya más lejos cuando este autor califica la visita del emperador al Vaticano en otoño de 1888 de un «diálogo entre los titulares del sacerdocio y del imperio», y cuando señala como un «presente significativo» la donación por Guillermo II a la catedral de Münster de una vidriera que representa el encuentro de Carlomagno y de León III en Paderborn el año 799 [17].

Entre Pío IX, el papa del *Syllabus*, y Pío X, el papa de la encíclica sobre san Carlos Borromeo, se sitúa a León XIII en una luz histórica que no corresponde a la realidad: el fin del *kulturkampf*. Josef Schmidlin caracteriza más ampliamente este pontificado, en 1934: una vez que «se había roto la armonía entre ambas esferas» (la Iglesia y la cultura) «y hasta se habían distanciado entre sí ambas partes a consecuencia de la postura polémica del papado bajo Pío y Gregorio frente a los modernos logros de la inteligencia, el progresista papa de la paz consideró como una de sus tareas principales volver a restablecer una íntima fusión y comprensión mutua incluso en el campo de las ideas» y reconstruir la *Weltanschauung* cristiana sobre la razón especulativa y la historia positiva.

En sus escritos doctrinales, dice Schmidlin, desarrolló el papa en forma hasta entonces desconocida «su programa de gobierno» esbozado ya en su encíclica inaugural, «cifrado en la conquista y reconciliación, es decir, en la cristianización de la vida moderna y en la modernización de la vida cristiana». León XIII «volvió a vincular al mundo moderno con estrechos lazos a la tiara», dio a la grandeza y soberanía moral del pontificado mayor solidez «de lo que había sido nunca posible en el dominio temporal medieval» y de lo que «perseguía la reacción antirrevolucionaria».

17. En: *Deutschland unter Kaiser Wilhelm II*, II, 61, 64 (cit. en el cap. XIII) cf. 6. 600.

J. Schmidlin habla de la «conquista imperecedera del pontificado de León», que «marcaría en la frente» del siglo XX «el dominio de la humanidad moderna y su reconciliación con la Iglesia»[18]. En la reconciliación entre el catolicismo y su época, sin mengua de la doctrina católica, ve también Fernand Hayward (1937) la impronta de este pontificado. Incluso en Francia — dice —, pese a los fracasos del *ralliement* y la persistencia de los contrastes internos del catolicismo, el eco de la enseñanza de León XIII estableció finalmente un equilibrio interno y dio lugar a una especie de neutralización del Estado laicista[19].

Tales juicios, que concuerdan en general con casi todos los emitidos por los católicos durante la primera mitad del siglo XX, radican en la comprensible necesidad que experimentó un grupo que vivió dentro de una sociedad a la que pertenecía y a la que, sin embargo, no podía en definitiva pertenecer, de salir de su aislamiento y de permanecer, con todo, fiel a sí mismo. León XIII apareció como el papa que creó esta posibilidad, y esta posibilidad apareció tan vitalmente necesaria, que su realización debía ser garantizada históricamente por lo menos en gran medida. Pero hay también reparos, que si bien son presentados como una pequeña restricción, en realidad penetran profundamente en la problemática de este pontificado. Wilhelm Schwer, que se ha ocupado de la doctrina social de León XIII, afirma que durante largo tiempo el papa trató de atribuir a todos los progresos materiales más influjo cristiano y eclesial del que permite un cuidadoso análisis de los factores que intervinieron en ellos»[20]. Y estas palabras insinúan algo más que un error incidental en una interpretación histórica.

León XIII fue un papa político, y como tal ha obtenido con justos títulos un puesto entre los «maestros de la política». Cierto que, por lo que hace a Alemania, tuvo la suerte de que el mismo Bismarck estuviera interesado en la liquidación del *kulturkampf;* pero no se trataba sólo de aprovechar una oportunidad política, sino de perseguirla con tenacidad y habilidad hasta su realización.

18. SCHMIDLIN PG II, 393, 352, 589. «El papa de la paz» es el epíteto más repetidas veces empleado como sinónimo de León XIII. Acerca de la crítica de este pontificado por SCHMIDLIN, cf. lo que sigue.
19. F. HAYWARD, o.c., 322s
20. W. SCHWER (cit. en el cap. XII) 16.

Y en esta empresa la política papal tuvo que enfrentarse no sólo con Bismarck, sino también con las ideas del partido del centro, que en modo alguno se entendía como brazo de la curia, y hasta con las del episcopado alemán.

El mérito personal de León XIII en la terminación *kulturkampf* está fuera de discusión. En Suiza, la crisis, relativamente limitada, estaba resuelta ya en substancia al comienzo de este pontificado, gracias al triunfo electoral de los conservadores y a la buena voluntad de los liberales moderados; y en 1883 sólo quedaba por decidir la cuestión de Ginebra y la provisión del obispado de Basilea-Solothurn; tampoco esto era posible sin concesiones. En cambio, desde el comienzo de su pontificado se encontró León XIII en Bélgica con el conflicto escolar, y con la intención de evitar que se agudizase, tuvo diferencias con el episcopado belga. Cierto que también aquí se debió el éxito en parte a los católicos belgas que, fortalecidos por su adhesión al papado, infligieron a los liberales una abrumadora derrota en las elecciones de 1884; sin embargo, la reanudación en 1885 de las relaciones diplomáticas rotas en 1880 respondía enteramente al estilo amable y complaciente de León XIII.

Más difícil era el quehacer que se planteaba al papa en España. El problema no consistía tanto en las tensiones que surgían entre los gobiernos que alternaban en la dirección liberal-conservadora y la liberal-moderada de izquierdas, así como las tensiones que se producían por razón de la censura de los libros de texto en la época de la restauración española o por la admisión de religiosos expulsados de Francia, sino más bien en aquel grupo que se creía ser más papista que el papa y combatía como apóstatas a sus adversarios en política interior. Con gran decisión hizo saber León XIII, en 1885, por medio de su secretario de Estado Jacobini cuáles eran las líneas directrices de la política eclesiástica y cuál la competencia de su nuncio Rampolla. Con acertada visión política reconoció el papa que la constitución de 1876 daba a la Iglesia unas posibilidades relativamente mejores para su acción.

También en las negociaciones con Portugal, por razón de la nueva circunscripción de las diócesis en 1881 y de los derechos del patronato en la misión de la India en 1886, impidió la política pontificia que se extremasen innecesariamente las cosas en el país

de Pombal. Desde la perspectiva centroeuropea se subestima por lo regular el gran éxito que León XIII pudo lograr en su modo de enfocar las condiciones reinantes en las repúblicas iberoamericanas, presupuesto para que por lo menos se ofreciera la oportunidad de éxito para los proyectos pastorales del Concilio plenario de 1899.

A la situación confesional, étnica y política en el mundo eslavo se debió el que la política de León XIII sólo pudiera lograr allí ciertas facilidades para las poblaciones católicas. Lo más a que se podía aspirar fue el arreglo con Rusia, que el embajador vaticano en Austria-Hungría, Revestera, calificó de «sueño de una noche de verano». Estos acuerdos, por otra parte suscitaban recelos en Viena, donde se temía, o bien un reforzamiento del paneslavismo, o bien, tensiones secundarias.

La situación era particularmente espinosa allí donde el papa tropezaba con la asociación de la conciencia política y de la nacional, sobre todo en las zonas rusas y prusianas de Polonia. De un lado el clero y el pueblo se sentían traicionados por León XIII y entregados a la rusificación, y por otro las buenas disposiciones del papa hallaron poca comprensión en San Petersburgo. Algo parecido se puede decir de la zona prusiana: entre la política de germanización a ultranza de Berlín, y la identificación de la cultura polaca y la fe católica basada en la historia, la política de equilibrio del obispo alemán de Gniezno-Poznan, Julio Dinder, nombrado tras la renuncia de Ledochowski en 1886 e interesado en el equilibrio, no tuvo la menor posibilidad de éxito.

También en el caso de las violentas divisiones entre checos y alemanes en Bohemia y Moravia apenas si pudo el papa hacer otra cosa que exhortar el año 1901 al episcopado a mantener la fe católica al margen de tales diferencias. Como los polacos, también los eslovenos y los croatas habían hallado su identidad, dentro del mundo eslavo, en la asociación de confesionalidad y nacionalidad; la intención del papa, al renovar el colegio croata en Roma, dándole a la vez nuevo nombre, de que fuera un centro del movimiento de unión de las Iglesias, contradecía totalmente las ideas de una gran Croacia católica. También la política de magiarización fue —aun prescindiendo de las cuestiones confesionales, muy agudizadas desde 1886 en Hungría— un elemento difícil en la política eclesiástica de León XIII en Europa oriental.

Es obvio comparar el comportamiento de León XIII con respecto al catolicismo polaco en la zona de influencia rusa, con su comportamiento con respecto a los irlandeses oprimidos por Gran Bretaña. En ambos casos se daba una situación revolucionaria. La diferencia estaba en que en Gran Bretaña había un Gladstone, por lo cual tenía el papa una oportunidad de ejercer una política eficaz en favor de los irlandeses. De aquí surge la cuestión de si el papa comprendió menos la resistencia de los irlandeses, por cierto acompañada de graves actos de violencia, contra la injusticia que se les infligía, que los principios conforme a los cuales había que repudiar toda revolución. Él mismo dijo más tarde pensando en la revolución francesa, que es difícil que tales transformaciones se lleven a cabo dentro de los límites de la justicia. Las relaciones entre León XIII y Gran Bretaña mejoraron cuando la desanglicanización liberal de la vida pública proporcionó campos de libertad a los católicos ingleses. El prestigio del papado en el mundo anglosajón creció notablemente en este pontificado, y el hecho de que el presidente de los Estados Unidos de América, Cleveland, ofreciera a León XIII, con ocasión de su jubileo sacerdotal, un ejemplar de la constitución, fue ciertamente más que un acto de cortesía. Si bien las gentes del *Knownothing* y del *Ku-Klux-Klan* seguirían todavía largo tiempo combatiendo el catolicismo, su influencia en la opinión pública se veía, sin embargo, contrapesada por el prestigio de León XIII.

En los jubileos de los años 1883, 1887, 1893 y 1903 pudo el papa congratularse no sólo de las manifestaciones de fidelidad de los católicos, sino también de los parabienes de casi todos los Estados. Resulta sin embargo típico de la situación histórica de aquel momento, el que los países católicos de más solera en Occidente, Italia y Francia, no puedan incluirse en este balance de éxitos, a pesar de que León XIII se interesaba sin duda por ellos especialmente en la perspectiva de su proyecto mundial.

La cuestión central en el enjuiciamiento histórico de este pontificado es quizá la siguiente: ¿Qué hay que decir del oportunismo que hasta historiadores benévolos consideran como una característica de León XIII? León Gambetta era un anticlerical lleno de odio. Sin embargo, dado que también el odio agudiza la vista, esto solo no puede bastar para desechar ya sin más su fórmula

del *opportunisme sacré.* También Walter Goetz se adhirió a este juicio en su análisis lleno de comprensión, pero estableciendo una categórica distinción, en esta gran figura política, entre el «instinto político» y la «verdadera calidad de jefe» de León XIII, sobre todo en las cuestiones sociales, y el oportunismo rastrero propio de los políticos adocenados. En efecto, este papa puso límites a su actividad allí donde su cargo se lo exigía [21]. Precisamente por ello sólo se puede responder a esta pregunta en el contexto de la concepción global de León XIII.

¿Es exacto que León XIII orientara toda su política y su estilo en la dirección de la Iglesia únicamente a la restauración del Estado de la Iglesia? No cabe duda de que ésta era una meta legítima, y ni siquiera quien tenga esto por anacrónico tiene derecho a llamar a León XIII un «Tántalo que suspiraba por un pequeño principado italiano que había que amputar al cuerpo de la dinastía de Saboya» [22]; ahora bien, si ésta hubiera sido la meta que guiaba los esfuerzos de León XIII, en función de la cual hubiera que interpretar su entera orientación ante la sociedad moderna, no habría sido ni un «maestro de la política» ni un papa importante.

Ahora bien, es claro que la cuestión italiana es un *leitmotiv* que, con muy diferentes matizaciones, desde la esperanza cautelosa hasta la más honda resignación, recorre toda la vida de Joaquín Pecci desde que fue elevado al solio pontificio. Cierto que sería desacertado ver sólo desde esta perspectiva su aproximación a Bismarck; León XIII esperaba de una inteligencia con el «gran hombre de Estado conservador», con el «hombre genial, valeroso, de recia voluntad, que sabe hacerse obedecer» [23], la erección de un baluarte contra las tendencias revolucionarias en Europa. Sin embargo, la alusión de León XIII a la «finalidad impuesta» en su

21. Hasta Schmidlin, que no halla palabras suficientes para ensalzar de manera francamente apoteósica a León XIII y destacarlo de Pío IX y Pío X, observa que el papa «hizo graves sacrificios en aras de su tendencia a politiquear y diplomatizar, que se acercaron mucho a concesiones de principio», II, 588.

22. Así H. HERMELINK, *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte* III, 1955 92; esta observación es no sólo «demasiado tajante» (G. MARON, o.c., p. 205), sino testimonio de una ceguera histórica sorprendente en este caso.

23. ENGEL - JANOSI I, 215-323, aquí 220s; aunque en este libro se abordan principalmente las relaciones con Austria, esta publicación, basada en documentos inéditos, es básica para el enjuiciamiento de la política global de este pontificado. Sobre el juicio que de Bismarck tenía León XIII, p. 60.

alocución de 23 de mayo de 1887, acerca de la liquidación de la cuestión alemana, coincide con un año fatal, en el que, tras numerosas desilusiones del papa, había llegado también el fin de una combinación más amplia.

Tras los oprobiosos acontecimientos de 13 de julio de 1881 (cf. p. 40), Austria, al igual que las otras potencias, le habían rehusado la ayuda esperada contra Italia. En octubre el rey Humberto era recibido con grandes honores en Viena. Muy otra esperanza había puesto él en Bismarck, protestante, pero político admirado, y al principio no era él el único que pensaba en la debilidad de la casa de Saboya. Sin embargo, cuando el papa habló en 1882 con el encargado de negocios austríaco sobre la posibilidad de recibir asilo en la monarquía de los Habsburgos, estaba precisamente para concluirse la triple alianza de Alemania, Austria e Italia. Se le propuso al papa como política conservadora[24] apoyar a la casa de Saboya, para León XIII hija de la revolución. Austria apremió al Vaticano para la liquidación de la cuestión alemana. La esperanza del papa en Bismarck volvió a crecer extraordinariamente cuando éste solicitó de él la mediación con España en la cuestión de las Carolinas en 1885. Fue ésta una de las tareas más importantes de León XIII en la última fase del declive del *kulturkampf*. Su alocución de 23 de mayo de 1887 se cerraba con la esperanza de que, por fin, se restableciera la concordia también en Italia, e indicaba como única condición que el papa no fuera sometido a la autoridad de nadie[25].

A lo que parece, en aquella hora creyó el papa llegado el momento de solucionar la «cuestión romana», coronando la obra de pacificación con Alemania. Ahora bien, Crispi se opuso inmediatamente. En octubre, el presidente del gobierno italiano fue recibido con todos los honores por Bismarck; se renovó la triple alianza; el papa, aunque *abbandonato dalle potenze*[26], insistió en las viejas reivindicaciones. ¿Con qué potencia podía contar para ello?

El 2 de junio de 1887 fue nombrado Rampolla Secretario

---

24. En la asamblea católica de Friburgo de 1888 también Windthorst interpretó la triple alianza, renovada en 1887, como una situación favorable para el papa: los católicos alemanes y austríacos podían así ejercer más fuerte influjo en Italia: KISSLING II, 234s.

25. *Acta Leonis* VII, 112-116, aquí, 115.

26. ENGEL - JANOSI I, 251, *Leo XIII. zum Vatikanbotschafter Oesterreichs.*

de Estado[27]. El 4 de octubre de 1887 informó el embajador francés en el Vaticano de que el cardenal había hablado *d'une entente cordiale* con Francia. A fines de año el mismo León XIII calificó a Francia ante el embajador como *sa fille privilégiée.* Ya en 1884 el escrito *Nobilissima Gallorum gens* se había expresado en tal lenguaje. En 1888, el mismo año en que Guillermo II visitó al papa, éste en una audiencia al embajador francés, calificó a Bismarck de gran revolucionario. Según el informe del encargado especial de negocios austríaco de 6 de agosto de 1888, León XIII le había dicho: «Si los gobiernos no pueden enviar tropas para protegerme, que por lo menos, en caso de peligro inminente, icen sus banderas sobre las murallas del Vaticano.» A propósito de una guerra que entonces se temía, señaló el papa tanto a Viena como a París la ventaja que significaba una alianza con la sede de Pedro[28].

En 1890 comenzó la política del *ralliement,* de la reconciliación con la república francesa. Rampolla declaró al encargado de negocios francés que el establecimiento de una república italiana podría quizá clarificar la situación del Vaticano, porque entonces el papa no tendría otro monarca a su lado en Roma[29]. También esta segunda combinación política fracasó a una con el *ralliement*[30]. Cuán poco tuviera que ver esta combinación con una inclinación a la democracia en cuanto tal, se desprende de un informe del embajador austríaco en el Vaticano, según el cual el papa, dos semanas después de la encíclica *Au milieu des sollicitudes* (1892) se había pronunciado en principio por «una restauración monárquica en Francia», caso de que fuera posible[31].

Dos esperanzas formuló León XIII al conde Revertera en la

---

27. Acerca de Rampolla, además de la bibliografía al comienzo, los juicios de diplomáticos en ENGEL - JANOSI I, 245, 257ss.

28. ENGEL - JANOSI I, 256-266.

29. Ibid. 265.

30. El nuncio Ferrata intentó a finales de 1895, cuando vino a agudizarse la ley contra las congregaciones, asociar ambas combinaciones, recordando al jefe del gobierno francés la cooperación con las monarquías; *Mémoires* III, 306s.

31. León XIII al conde Revertera: «Quiero decirle de forma totalmente confidencial algo que, naturalmente, sólo a muy pocos puedo decir: Lamento que, tal como están hoy las cosas, no sea posible una restauración monárquica en Francia... El porvenir de la monarquía en ese país, depende de que los católicos alcancen en el Estado la preponderancia que les corresponde», en ENGEL - JANOSI I, 272s; sobre el carácter de Revertera («un aristócrata sincero»): ibid. 257. Cf. cap. II. Sobre el cambio de rumbo; WARD 60.

recepción del fin de año de 1897: Ver, antes del fin de sus días, por lo menos el primer alborear de la unión con los pueblos cristianos que están fuera de la Iglesia, y el comienzo de solución de la cuestión romana. Hay que considerar juntas ambas perspectivas si no se quiere restringir la abrumadora problemática de la política estatal de la Iglesia [32] ni perder de vista la grandeza de esta figura, que quedaría cercenada si se aíslan los diferentes elementos de su concepción global.

Desde luego hay que comprender la primera de las esperanzas mencionadas en la perspectiva de lo que entonces era concebible históricamente. Lo que el papa aguardaba no era la comprensión mutua de los cristianos entre sí, sino un gran movimiento de conversión. Éste era el horizonte sobre el que se discutió la validez de las ordenaciones anglicanas. Y con este movimiento de conversión creía el papa poder contar en 1887, en base a noticias recibidas de los Balcanes, ya que desde un principio había orientado en este sentido su política con respecto a Rusia [33]. Aun sin

---

32. También para WALTER GOETZ, o.c., 397s este aspecto es el más problemático tocante a la cuestión del oportunismo. El autor subraya con insistencia cuán en serio tomaba el papa la restauración del Estado de la Iglesia, por increíble que ello parezca. Las «tentativas sin escrúpulos de transformar a Europa» después de 1887 las achaca él más bien a Rampolla. «Que no se pueda profesar en Francia la democracia y al mismo tiempo prohibir la participación en las elecciones en Italia» (cf. ARETIN, o.c., 166), proviene de una actitud frente a la democracia que en realidad no existió; análogamente FÜLÖP-MILLER, o.c., 130. En este contexto hay que enfocar también la postura del papa frente al episcopado americano en torno al cardenal Gibbons y su evolución; hubo aquí desde un principio una diferencia radical, ya que este episcopado estaba constituido por demócratas convencidos. Aunque en los escritos doctrinales de los que León XIII, era sin género de dudas responsable, se exponían principios generales que permitían allanar muchas dificultades, esto no excluía el conflicto en una situación histórica concreta (cf. cap. X y XXIV. Los sacrificios personales que el papa exigía en el marco de su política, tanto en el curso del *Kulturkampf* como en el *ralliement*, forman parte del problema general de cualquier ejercicio del poder. Ledóchowski, cardenal de la curia desde 1875, debió renunciar en 1886 al arzobispado de Gniezno Mons. Melchers, arzobispo de Colonia, también en prisión durante el *Kulturkampf*, debió renunciar en 1885, al ser elevado, al cardenalato de la curia. El obispo Lachat de Basilea-Solothurn pasó a un puesto inferior, al ser trasladado como administrador apostólico al Tessino. También son muy comprensibles las reacciones en parte amargas del episcopado francés. El que León XIII, después de la mediación en la cuestión de las Carolinas (cf. p. 60), que tuvo un desenlace satisfactorio para Bismarck y por la que éste expresó su gratitud al papa en carta de 11 de enero de 1886, usando el encabezamiento de *Sire* (cosa que el papa creyó significativa con respecto a la cuestión romana), confiriera la condecoración de la «Orden de Cristo» al mismo hombre al que más tarde llamaría un gran revolucionario, procedía de una mezcla de pragmatismo y de estima por aquel estadista, de que estaba penetrado el papa aun en medio de las decepciones que ya entonces experimentó.

33. Cf. cap. IX, XI y XXV. Acerca de las expectativas de conversiones en Oriente: ENGEL-JANOSI I, 222s, 248s, 268ss, 321s.

llamar a León XIII «enemigo mortal de los protestantes»[34], era rechazable una tal concepción de la *ecumene* cristiana. Ahora bien, presupuesta la idea que el catolicismo tenía de sí, la ciudad de Pedro era el factor esencial de una unión de los cristianos. Siempre que, en diferentes épocas, insinuó León XIII la solución de la «cuestión romana», en forma amplia o reducida, se refería no a un «pequeño principado», sino a la ciudad santa como centro de la Iglesia universal y la sede de su cabeza suprema, no sometida a ninguna otra autoridad. La Roma del sucesor de Pedro y vicario de Cristo, o la Roma de la «peste» francmasona: ésa era la cuestión. *La Roma nostra,* solía decir León XIII. Y aunque el papa (usando las palabras de san Ambrosio: «Ubi Papa, ibi ecclesia») habló repetidas veces de buscar un asilo en Austria o en España, estaba pensando al mismo tiempo en la posterior vuelta triunfal[35].

Si se quiere comprender este pontificado en todos sus aspectos, parece necesario partir de la conciencia muy marcada de la historia del papado que tenía León XIII. Esta conciencia no tenía tampoco el menor ribete de historismo. Constantemente repite el papa en las encíclicas que el papado formó el Occidente cristiano y recuerda lo que a él deben los pueblos (y en particular Italia)[36]. Es obvio que en estos casos fueran destacados especialmente los papas san León Magno y san Gregorio Magno, como también que los predecesores de León XIII desde la revolución francesa sean los citados con mayor frecuencia.

Si se examina el contenido objetivo de la lista tradicional de

---

34. R. SEEBERG, *Aus Religion und Geschichte* I (1906) 322-351. Es verdad que en diferentes encíclicas calificó León XIII la ilustración y la revolución como resultado de la reforma. El 1.º de agosto de 1897, con ocasión del tercer centenario de la muerte de San Pedro Canisio dirigió la encíclica *Militantis ecclesiae* al episcopado austríaco, alemán y suizo; en ella comparaba la situación en que actuó Canisio cuando al «ansia de novedades» siguió la «corrupción de las costumbres», con la situación de entonces y habló de la rebelión luterana; *Acta Leonis* XVII, 248-259, aquí, 248s.

35. En cuatro ocasiones vino a ser apremiante la idea de buscar un asilo fuera de Italia: en 1881-82, cuando se trató del Trento austríaco; en 1888 (pensándose de nuevo en Austria), en medio de los regateos del gabinete Crispi y la decepción del papa en sus esperanzas de liquidación del *Kulturkampf* tras la visita del emperador Guillermo II, que tomó mal sesgo y no sólo por causa del príncipe Heinrich; en 1889, tras las manifestaciones al ser descubierto el monumento a Jordano Bruno, pensándose esta vez en España; en el verano de 1891, aunque también esta vez logró disuadirle el emperador Francisco José; SCHMIDLIN PG, 414s, 417, 421; ENGEL-JANOSI I, 226-231 255, 266s.

36. Cf. cap. XXII.

«predecesores» en diferentes ocasiones [37], llama la atención el número preponderante de citas de Inocencio III, casi todas las cuales permiten reconocer la escritura de mano de León XIII. En la encíclica *Inscrutabili Dei* de 28 de mayo de 1878, aparece Inocencio III, juntamente con san León Magno, Alejandro III y san Pío V, como modelo del nuevo pontificado. Que en relación con sus planes de unión de las iglesias orientales León XIII se remita a Inocencio III (junto con otros papas), induce a comparaciones históricas que naturalmente no se mencionaban. Es interesante que en el escrito *Nobilissima Gallorum gens* de 1884, que tras la conclusión de la triple alianza alude anticipadamente a la futura política francesa (de entrada se mencionan las *Gesta Dei per Francos)*, se refiera a Inocencio III (junto con Gregorio IX), del que se cita un pasaje de la carta al arzobispo de Reims, en el que se habla del amor preferente a Francia y de la obediencia de ésta a la sede apostólica en que aventaja a los otros reinos [38]. Efectivamente, en el año 1892 cuando ordenó el papa el traslado de los restos de Inocencio III desde Perusa a la basílica de Letrán, la Iglesia más venerada de Roma, restaurada por él a costa de enormes gastos en el 1881, estaba en marcha el *ralliement,* el segundo gran impulso no sólo para la solución de la «cuestión Romana», sino, juntamente con ésta, para la erección de un pontificado que, en el mundo surgido de la revolución, volviera a asumir, con las correspondientes adaptaciones, la misma misión histórica universal que había desempeñado en la edad media y recobrara la «hegemonía religiosa y moral en un nuevo imperio universal cristiano» [39].

En 1892, con ocasión del aniversario de su coronación, que había tenido lugar el 3 de marzo del 1878, León XIII explicó a los cardenales el significado del traslado de los restos de su gran predecesor Inocencio III [40]. Lo que durante su episcopado en Perusa había sido una de sus ideas más preferidas, la de honrar la memoria de este pontífice, lo había realizado este año —decía—

37. Gregorio XIII es mencionado con frecuencia, pero sólo en conexión con las nuevas instalaciones del observatorio y a propósito del Calendario Gregoriano *(Acta Leonis* XI, 62).

38. *Acta Leonis* IV, 11.

39. SCHMIDLIN PG, II, 353.

40. *Acta Leonis* XII, 383-385

a fin de que desde la basílica de Letrán, «símbolo de la unidad católica», pudiera oírse su voz. Señaló como la gran meta del pontificado de Inocencio, en inmediata conexión, «la recuperación de la tierra santa y la independencia de la Iglesia». Bajo la «libertad del papado», añadía, «la fe cristiana había sido la sangre vivificadora del entero organismo social y político» y había vinculado «los pueblos» a la autoridad de la Iglesia como al «centro moral del mundo». ¿No se debe así alcanzar la victoria final, «no mediante el restablecimiento de las instituciones de la edad media», sino con una «fe robusta, reforzada en la conciencia de los pueblos»? La distinción entre las condiciones medievales y actuales, implica, al mismo tiempo, una referencia a las discusiones de los círculos sociales sobre los «gremios», tema que ya se había abordado en la *Rerum novarum* (1891).

Especial importancia reviste el hecho de que en aquella ocasión no hablara de los Estados, sino de las naciones, de los pueblos. Esto respondía a la esperanza que desde 1887 se había puesto en las «masas católicas» y a la observación de Rampolla tocante a la «innegable tendencia democrática del tiempo, a la que la Iglesia no debe mostrarse hostil» [41], opinión confirmada por las peregrinaciones de trabajadores. No sabemos qué es lo que León XIII conocía del pontificado de Inocencio III, cuyo objetivo universal había sido, «en su calidad de cabeza del pueblo cristiano supranacional que le estaba sujeto directamente», elevar el papado «a una posición regia sacerdotal en el ámbito de la cristiandad» [42].

Sería desacertado hacer excesivo hincapié en Inocencio III solamente por las citas aducidas por León. En todo caso este papa, cuyo recuerdo le acompañó desde la niñez (Anagni era la diócesis en que nació Joaquín Pecci), luego en Perusa y en la traslación a la basílica Lateranense en 1892, en un momento histórico dramático y finalmente hasta la propia tumba (al lado derecho de la basílica frente al túmulo de Inocencio III) [43], facilita un acceso a la concepción universal de León XIII, que designó a otra figura

41. ENGEL-JANOSI I, 259s. La observación de Rampolla iba dirigida al conde Revertera, embajador austriaco.

42. F. KEMPF, LThK² V, 688.

43. En la catedral de Perusa estaban enterrados también otros dos papas (Urbano IV, 1261-64, y Martín IV, 1281-85). A una amable observación de Friedrich Kempf debo la noticia de que los restos de los tres papas «habían sido reunidos desde un tiempo

de la alta edad media, santo Tomás de Aquino, como el artífice de la «filosofía cristiana», e indicó el retorno a él como el medio de sanar a la sociedad moderna. Acaso así se entienda también la «tentación de teocracia» de León XIII [44].

En esta perspectiva se explica igualmente la profunda estima que León XIII sentía por el cargo de árbitro internacional, de la era del imperialismo, que él mismo reivindicó sistemáticamente para el papado, de espaldas a la realidad política. Ya en *Diuturnum illud* (1881) se trae a la memoria que en el tiempo del sacro romano imperio la Iglesia, en calidad de *conciliatrix*, tuvo a raya las apetencias políticas de los pueblos, en parte con su benignidad y en parte mediante la aplicación de su autoridad [45]. La propuesta de Bismarck en 1885, para que interviniera como mediador en la disputa entre Alemania y España acerca de las islas Carolinas era naturalmente importante para León XIII, en primera línea porque interpretaba el gesto del canciller del Reich como reconocimiento de la soberanía temporal. El papa se inclinaba a poner grandes esperanzas en este paso; pero España le hizo saber que no reconocía su arbitraje en el ámbito del derecho internacional y sólo aceptaba una mediación [46].

A esta acción diplomática aludió expresamente León XIII en su carta de 29 de mayo de 1899, con la que respondía a otra de la reina Guillermina de Holanda, que por iniciativa del zar

---

que no se puede determinar con precisión»; fue, pues, ya un acto especial hacer extraer concretamente al más importante de los tres (de todos modos Martín IV había sido forzado por los romanos a hacerse coronar en Orvieto). Sobre la traslación (parece ser que los restos fueron trasladados por un prelado a Roma por ferrocarril dentro de un cofre), SCHMIDLIN PG, II, 405. En 1897 alude León XIII a Anagni como ciudad natal de Inocencio III y de Gregorio IX.

44. R. AUBERT, HI VIII 510.

45. *Acta Leonis* II 282.

46. León XIII instituyó una comisión cardenalicia, cuya propuesta de 22 de octubre de 1885, de que se reconociera a España la soberanía sobre las islas y a Alemania la libertad de comercio, fue aceptada por las potencias (en 1899, después de la guerra de Cuba, compró Alemania las islas a España como «zona de protectorado»). U. STUTZ, l.c. 60, habla de «un golpe maestro de la diplomacia de Bismarck»; E. BORN: GEBHARDT-GRUNDMANN, III, 236, subraya que este paso significaba «el reconocimiento de la soberanía temporal efectiva del papa, cual no había tenido lugar desde la ocupación de los Estados de la Iglesia en 1870»; sobre el enjuiciamiento crítico de las esperanzas del papa por la embajada austríaca en el Vaticano, ENGEL - JANOSI, 240; acerca de España, R. KONETZKE (citado en el cap. VIII) 521; una maliciosa caricatura alemana que muestra cómo el papa quiere partir con una espada la inscripción «Honor-Provecho»: a la izquierda una mujer española, a la que el papa mira burlonamente, a la derecha Bismarck, que triunfa en toda la línea, en ARETIN o.c., 127.

había querido hacer intervenir también al papa en la conferencia de paz de La Haya y había solicitado su «apoyo moral» [47]. En la carta del papa se hace constar que a la posición del sumo pontífice corresponde no sólo prestar un apoyo moral a la conferencia, sino «cooperar en ella efectivamente». Esto — se dice en la carta — responde a la tradición del papado, cuya autoridad trasciende todas las fronteras nacionales. Pese a todas las resistencias, se añade, seguirá cumpliendo este deber, sin perseguir con ello otra gloria que la de *servir la cause sacrée de la civilisation chrétienne.*

Esta invitación tropezó con la oposición de Italia. Pero también otros países se quedaron sorprendidos al comprobar que la función del papa se les presentaba como una facultad de arbitraje.

La afirmación de semejante misión fue debida, sobre todo, a la exaltación de las asambleas católicas, pero ello produjo complicaciones cuando hubo de ser aplicada a una situación concreta [48]. Era una ilusión concebir siquiera sólo de alguna manera una multitud de Estados como una «civilización cristiana» y querer reestructurarlos como una liga de naciones unidas en la fe cristiana [49].

No se le priva ni de un ápice de importancia a la encíclica *Rerum novarum* [50] (1891), sino que se la aprecia en su justo valor situándola en el contexto de la gran visión mundial de León XIII. Cierto que desempeñaron su papel las experiencias reiteradas del papa en los años 1887-88 con las monarquías conservadoras, que no quisieron prestarle su apoyo contra el advenedizo italiano. Y no cabe duda de que León XIII tenía aversión a la democracia, no obstante sus declaraciones genéricas sobre la ciencia política. Es también evidente el cambio de tono en la cuestión social desde 1891 en la encíclica *Graves de communi* de 1901. Pero aquí sólo se muestra, bajo el giro negativo de la desilusión, la meta total que se perseguía: remediar, mediante el reconocimiento de la

---

47. *Acta Leonis* XIX, 83-85.

48. Windthorst abogó por el reconocimiento en la asamblea católica de Coblenza en 1890; KISSLING II, 246. En la asamblea católica de Munich en 1895 fue desestimada una amplia solicitud del príncipe de Löwenstein; SIEBERTZ, o.c. 203-290

49. TISCHLEDER, *Staatslehre*, 404ss. La observación de H. HERMELINK, o.c., 107, según el cual era demasiado tarde «para que naciones llegadas ya a la mayor edad se sometieran a la dirección de una sociedad internacional de sacerdotes celibatarios» revela en 1955 algo más que un extraño resentimiento protestante.

50. K.O. v. ARETIN, o.c., 158 llama con razón a esta encíclica «una gran acción» dirigida contra la calumnia paternalista del movimiento social cristiano.

autoridad moral del vicario de Cristo, el estado de este mundo moderno desgarrado social y políticamente y caído espiritualmente hacia fines del siglo XIX en una profunda postración.

Para esto se requería ineludiblemente la liberación de los «proletarios» de la opresión a que entonces estaban sometidos por las «clases dirigentes», así como el derecho de asociación. Ahora bien, la «cuestión obrera» sólo es parte de la renovación general de la sociedad sobre la base de la doctrina social neoescolástica, y esta renovación sólo es concebible para León XIII si la autoridad de la Iglesia vuelve a ser respetada universalmente. Por mucho que significaran para el papa, frente al dominio piamontés, las peregrinaciones de los obreros a Roma [51], es absurdo creer que el compromiso de este papa en la cuestión obrera —en medio de un marco patriarcal— le servía únicamente como simple medio de una política pragmática referente a la «cuestión romana» [52].

León XIII era un papa no sólo político, sino también autoritario [53]. Su primer secretario de Estado, Alejandro Franchi [54], cuyo nombramiento coincidió quizá con la elección del papa, era con mucho el hombre de perfiles más acusados con anterioridad a Rampolla. Tras su muerte, acaecida ya en 1878, su sucesor L. Nina,

---

51. Peregrinaciones francesas en 1887, 1888, 1889, 1891 (el «Vive le Pape!» dio lugar a tumultos en los que se quemó un cuadro del papa). En 1892 se acuñó una medalla conmemorativa con la efigie del papa y la figura de la religión, que llevaba en la mano derecha la encíclica de 1891 y en la izquierda la cruz y aplastaba la cabeza de una hidra (codicia); a los pies de la religión una pobre mujer con su niño; un trabajador fornido, con su herramienta, mira a la religión, mientras que por el otro lado señores adinerados llevan sus dones; SCHMIDLIN PG II, 378. Hay que tener en cuenta el gusto general de la época.

52. Cf. cap. XII y XIII.

53. Aquí no se puede pretender ni siquiera esbozar una semblanza de Joaquín Pecci. Los relatos de las personas que lo trataron son muy contradictorias y varían también según los tiempos; cf. ENGEL - JANOSI, I, 217, 231, 263. El optimismo que, naturalmente, debió de ser mayor al principio de su gobierno que al fin, parece haber tenido también ribetes de escepticismo, que no se sospecha en vista de los proyectos de gran envergadura de este hombre. El fuerte temperamnto racional con impronta humanística («frío y sereno»; SCHMIDLIN PG II, 587) no estaba exento de rasgos emocionales; así refiere el embajador austríaco que en una ocasión en que se trataba de una cuestión de administración, como el secretario de Estado Jacobini pusiera algún reparo, León XIII lo interrumpió diciendo: «Ego sum Petrus!» El efecto que produjo al papa una respuesta evasiva de Francisco José de Austria en 1881 lo caracterizó él con estas palabras: «J'en ai été navré.» Naturalmente, las fuerzas físicas del papa, que había nacido en 1810, por los años noventa estaban muy mermadas; pero es preciso acoger con reserva las afirmaciones de la «senilidad» del papa. En 1901 el embajador de Austria halló al papa más fuerte y bien conservado que doce años antes.

54. Cf. p. 40, 108.

también militante en las filas de los adversarios de los intransigentes, cayó en desgracia en 1880 y así permaneció también breve tiempo en funciones [55]. El secretario de Estado L. Jacobini (1880-1887), anteriormente nuncio en Viena, era un temperamento meticuloso, «cuya personalidad no logró imponerse ni en el Vaticano ni en el papa» (Engel-Janosi). Tuvo que seguir las variables iniciativas del papa en su política con Bismarck. León XIII esperaba también que sus nuncios fueran considerados en todos sus aspectos como los órganos de ejecución de aquella plena autoridad con que él regía de manera centralista la Iglesia universal [56]. El papa lo afirmó así con meridiana claridad en la carta que el 15 de abril de 1885 dirigió por medio de su secretario de Estado Jacobini a M. Rampolla, nuncio en Madrid desde 1882, con el fin de fortalecer la posición de éste frente a los adversarios eclesiásticos de la constitución española [57]. Los nuncios tienen, decía, «con respecto a los fieles del país y a sus asuntos eclesiásticos una misión autoritativa», cuyos límites vienen fijados por el papa; aquí se remite a la constitución *Pastor aeternus*.

D. Ferrata, uno de los diplomáticos más sobresalientes de León XIII, nuncio en París (1891-96) después de sus misiones diplomáticas en Suiza y en Bélgica (en 1914 cardenal secretario de Estado), declaró en 1894 frente al jefe del gobierno francés Périer que el nuncio representa al papa como «verdadero soberano espiritual de los católicos del respectivo país» y que, por tanto, se distingue esencialmente de cualquier otro embajador [58]. Un hombre que gozaba también del favor especial de León XIII era el diplomático L. Galimberti, que en calidad de encargado especial de negocios del papa, desempeñó un papel importante en el curso del *kulturkampf* y en su comportamiento con Windthorst —que a buen seguro no pudo permitirse por su propia cuenta— atestigua el estilo voluntarioso del gobierno de este pontificado [59]. «El hecho de que en el año 1887 no fuera nombrado él secretario de Estado sino su rival Rampolla, y tuviera que

---

55. Cf. p. 113.

56. León XIII hizo valer «todo el peso de su autoridad incluso en cuestiones no eclesiásticas» y ejerció «por rodeos la *potestas directa*», SCHMIDLIN PG II, 583.

57. ASS 17, 561ss; cf. la cita de p. 196, nota 6.

58. *Mémoires* II, 455.

59. Cf. p. 123.

marchar a Viena como nuncio (hasta 1893) radica en los bruscos y rápidos cambios de rumbo de la política papal[60] No es posible averiguar con exactitud la posición Rampolla (secretario de Estado desde 1887)[61], como tampoco otras muchas cosas, en tanto no sea accesible al público el archivo vaticano hasta 1903. Es probable que en los últimos años de León XIII ejerciera gran influjo sobre las actividades de la santa sede.

Con este aparato diplomático quería León XIII hacer valer su autoridad moral. Pero ya en los primeros años de la década de los ochenta pudo comprobar que no existía el presupuesto de que partía, es decir, que las potencias conservadoras, consideraban esta autoridad como indispensable para su mantenimiento frente a las tendencias revolucionarias; ni siquiera la monarquía de los habsburgos quiso sacar las consecuencias en los casos concretos, ni tampoco podía sacarlas. A partir de la década de los noventa comprobó León XIII que dirigiéndose directamente a los pueblos podía, ciertamente, reforzar su autoridad en las diversas corrientes del catolicismo, pero su esperanza de que esta autoridad se tradujera en movimientos de conversiones no se vio cumplida, y menos todavía que su autoridad fuera respetada como autoridad moral por toda la humanidad. Entre sus planes favoritos se había contado también el de poder establecer relaciones diplomáticas con China. Había previsto ya nombrar a A. Agliardi, más tarde nuncio en Viena, delegado apostólico, una vez que su misiva de 1.º de febrero de 1885 al emperador de China había hallado un eco positivo; el motivo inmediato había sido la protección de los misioneros católicos, pero a más largo alcance la meta era la integración de esta gran cultura en su plan universal[62]. La iniciativa fracasó porque Francia, generalmente reconocida como única potencia protectora de los cristianos de Oriente, vio puestos en peligro sus intereses y amenazó al Vaticano con la ruptura de las relaciones diplomáticas.

---

60. Sobre Galimberti, ENGEL-JANOSI I, 261s. El «impenetrable» diplomático era tenido por partidario de la aproximación a Italia. A esto se opone un informe del embajador francés en Viena (1888), según el cual, Galimberti se inclinaba a una supresión agresiva del *non expedit* y habría visto con satisfacción que el papa abandonara el Vaticano, juntamente con sus cardenales, para demostrar cuán «falsa» y ficticia era la presunta libertad del papa.

61. Sobre Rampolla cf. nota 27 y p. 532 en este tomo.

62. *Acta Leonis* V, 10-12; la relación de León XIII con las misiones, parte tercera.

La consagración de la humanidad entera al Sagrado Corazón de Jesús con ocasión del año jubilar de 1900 debe enfocarse dentro de la perspectiva del plan leoniano. Aun siendo León XIII un «papa político» y estando, como tal, sometido a las condiciones de la política, sin embargo, no es posible comprender este pontificado si se fija como su meta «el dominio de la Iglesia católica sobre la humanidad»[63], a menos que «dominio» se entienda en esa *mutua* compenetración de conceptos religiosos y políticos que era característica de la teoría política de Occidente hasta que quedó disuelta al final de la edad media.

No se puede afirmar que este pontificado se distinga por una fuerza creadora de espiritualidad[64], aun cuando está atestiguada de forma inequívoca la profunda piedad personal de León XIII. Formas ya existentes, que santa Teresita de Lisieux adoptó e interiorizó en su vía dolorosa, fueron más desarrolladas e incorporadas a las corrientes de espiritualidad pública de entonces. Pero no se conoce el carácter de este pontificado si se entiende erradamente esta «politización» como una manipulación ideológica de la religiosidad. Habla en contra de semejante hipótesis la asombrosa fuerza de atracción que ejercieron la mayor parte de las órdenes y congregaciones religiosas, que pudieron reclutar a numerosos jóvenes de ambos sexos para muy diversas actividades sociales basadas en motivaciones religiosas.

El esquema mundial de León XIII, cuya expresión más grandiosa —que al mismo tiempo revela los momentos más íntimos— se halla quizás en el escrito apostólico *Praeclara gratulationis*, de junio de 1894[65], es una de esas utopías, sin las cuales no existe grandeza histórica. Al final se sitúa el amargo escrito *Annum*

---

63. W. GOETZ, o.c., 403. ENGEL-JANOSI I, 264 hace notar que «León XIII era y quería ser mucho más que el papa diplomático». Ward 61: grande como papa, no como político.

64. Cf. cap. XVI. Las encíclicas básicamente religiosas de León XIII en traduccóin alemana, A. ROHRBASSER, *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII*, Friburgo 1953. (Traducción alemana de encíclicas de León XIII «Sobre la vida de fe y de gracia», *Exeunte jam anno* [1888]; *Quamquam pluries* [1889]; *Sapientiae christianae* [1890]; *Octobri mense* [1891]; *Neminem fugit* [1892]; *Magnae Dei Matris* [1892]; *Laetitiae sanctae* [1893]. *Jucunda semper* [1894]; *Adjutricem populi* [1895]; *Satis cognitum* [1896]; *Fidentem piumque* [1896]; *Divinum illud* [1897]; *Augustissimae Virginis* [1897]; *Annum sacrum* [1899]; *Tametsi futura* [1900]; *Mirae caritatis* [1902].

65. *Acta Leonis* XIV, 195-214; A HARNACK llama a este escrito «el testamento de León XIII», en *Reden und Aufsätze* II, ²1906, 267-293; que «más allá del tono amistoso no hay la menor concesión» (a los no católicos) era obvio ni se podía esperar otra cosa.

ingressi sumus de 19 de marzo de 1902[66], en el que León XIII deplora las ofensas que se infligen a la Iglesia. Aquí no se trataba ya sólo del odio fanático de francmasones aislados y de la hostilidad de la entera organización contra la Iglesia: ya no era posible la reconciliación del mundo moderno con la tradición.

Lo que se ha calificado como «trágico fracaso» de León XIII[67] revela una perspectiva meramente profana. Lo que este papa logró fue menos de lo que él había querido lograr. Pero aquel plus era el presupuesto para lo logrado. El papa «dio a todos los fieles una nueva sensación de seguridad interior con respecto al mundo»[68]. En esto se cifra su importancia histórica. «Aunque en una mirada histórica retrospectiva no aparezca su gobierno tan único y original como con frecuencia se lo ha presentado anteriormente..., León XIII es, sin género de duda, el papa más destacado de su siglo y seguramente también el papa más importante entre Benedicto XIV y Pío XI» (G. Schwaiger)[69]. Su política y los aspectos de esta política — sus encíclicas políticas y sociales —, su orientación centralista hacia Roma de las diversas corrientes del catolicismo y de la Iglesia, su dedicación a la misión mundial, su esperanza de grandes movimientos de conversiones, su vuelta a la gran filosofía de santo Tomás de Aquino: todo esto eran manifestaciones de una grandiosa voluntad de *restauración*, no ya por los caminos de la renovación política de comienzos del siglo, sino mediante la orientación hacia el mundo moderno; todo esto respondía a una preocupación demasiado justificada por la salvación de la humanidad. El que después de su muerte, acaecida el 20 de julio de 1903, la elección del nuevo papa interesara a las potencias políticas mucho más que en el año 1878[70], tuvo, en todo caso, su explicación también en parte en el prestigio que León XIII había granjeado al papado en el mundo.

---

66. *Acta Leonis* XXII 52-80.
67. FÜLÖP-MILLER, o.c., 152.
68. W. GOETZ, o.c., 402. W. v. LOEWENICH, *Moderner Katholizismus*, Witten a. d. Ruhr 1955, 69s, habla de la «desunión del catolicismo moderno», que se descubre precisamente en León XIII, al que presenta de manera muy objetiva. Sobre esta «desunión» cf. cap. XII-XIV; pero no son las «demasiadas decisiones autoritarias» las que crean la verdadera problemática; ésta es mucho más amplia y no afecta sólo al catolicismo.
69. G. SCHWAIGER, o.c., 49.
70. Cf. p. 534.

Sección primera

LA SITUACIÓN EN LOS DIFERENTES PAÍSES HASTA 1914 *

I. EL KULTURKAMPF EN PRUSIA Y EN EL IMPERIO ALEMÁN HASTA 1878

Por Rudolf Lill

Profesor de las universidades de Colonia y Roma

FUENTES: N. SIEGFRIED (i.e. V. CATHREIN), *Aktenstücke betreffend den preussischen Culturkampf,* Friburgo 1882; *Aktenstücke betreffend die Fuldaer Bischofskonferenzen 1867-1888,* Colonia 1889; L. BERGSTRÄSSER, *Dokumente des politischen Katholizismus* II, Munich 1923; O.v. BISMARCK, *Die gesammelten Werke* VIc: *Politische Schriften, 1871-1890,* pub. por W. FRAUENDIENST, Berlín 1935; XI: *Reden, 1869-1878,* pub. por W. SCHÜSSLER, Berlín 1929; *Die Vorgeschichte des Kulturkampfes. Quellenveröffentlichung aus dem Deutschen Zentralarchiv,* pub. por A. CONSTABEL, con introd. de F. Hartung, Berlín 1956.

BIBLIOGRAFÍA: J. BACHEM, *Preussen und die kath. Kirche,* Colonia [5]1887, 80-110; H. BRÜCK, *Gesch. der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert* IV, 1[2], pub. por J.B. KISSLING, Münster 1907; J.B. KISSLING, *Geschichte der Kulturkapmfes im Deutschen Reich* II, III, Friburgo 1913, 1916; F. VIGENER, *Ketteler,* Munich-Berlín 1924; 612-722; K. BACHEM, *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei* III, Colonia 1927, reimpr. Aalen 1967; SCHMIDLIN PG II, 179-189; H. BORNKAMM, *Die Staatsidee im Kulturkampf,* Munich 1950; AUBERT, *Pie IX,* 384-392; G. FRANZ, *Kulturkampf. Staat und kath. Kirche in Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Abschluss des preussischen Kulturkampfes,* Munich 1954, 185-246; id. (con el nombre de G. FRANZ-WILLING), *Kultur-*

---

* Sobre Alemania, cf. también cap. XXXV; sobre Italia, cap. XXXIV; sobre Francia, cap. XXXV.

kampf gestern und heute. Eine Säkularbetrachtung, Munich 1971, 27-72; R. MORSEY, *Bismarck und der Kulturkampf,* en AKG 39 (1957) 232-270; id., *Probleme der Kulturkampf-Forschung,* en HJ 83 (1964) 217-245; K. BUCHHEIM, *Ultramontanismus und Demokratie,* Munich 1963, 215-308; BIHLMEYER-TÜCHLE III[17], 406-410; E. SCHMIDT-VOLKMAR, *Der Kulturkampf in Deutschland, 1871-1890,* Gotinga 1962; W.P. FUCHS, *Ultramontanismus und Staatsräson. Der Kulturkampf,* en *Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte,* pub. por W.P. FUCHS, Stuttgart 1966, 184-200; E.R. HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789,* IV, Stuttgart 1969, 49-54 60s 651-767; R. LILL, *Die Katholiken und Bismarcks Reichsgründung,* en *Reichsgründung, 1870-1871,* pub. por TH. SCHIEDER - E. DEUERLEIN, Stuttgart 1970, 345-365; CHR. WEBER, *Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier, 1876-1888,* Maguncia 1970; G. MARON, *Die römisch-kath. Kirche von 1870 bis 1970,* en *Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch,* pub. por K.D. SCHMIDT - E. WOLFF, vol. 4, parte 2, Gotinga 1972, 201ss, 256-259; E. GATZ, *Die deutschen Bischofskonferenzen, 1872-1881* (en preparación).

Diócesis y provincias: M. HÖHLER, *Gesch. des Bistums Limburg,* Limburg 1908, 322-365; A. BERTRAM, *Gesch. des Bistums Hildesheim* III, Hildesheim-Leipzig 1925, 313-326; E. GATZ, *Bischöfliche Einheitsfront im Kulturkampf? Neue Funde zum Kirchenkonflikt im Bistum Hildesheim,* en HJ 92 (1972) 391-403: L. FICKER - O. HELLINGHAUS, *Der Kulturkampf in Münster,* Münster *1928; G.* DETTMER, *Die ost- und westpreussischen Verwaltungsbehörden im Kulturkampf,* Heidelberg 1958; W. JESTAEDT, *Der Kulturkampf im Fuldaer Lande,* Fulda 1960; H. LEPPER, *Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Jahre 1872-1875 und ihre Ausführung im Regierungsbezirk Aachen,* en AHVNrh 171 (1969) 200-258; WEBER, *Kirchliche Politik* (v. antes, Tréveris, provincia del Rin); N. TRIPPEN, *Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln, 1821-1929,* Colonia-Viena 1972, 249-276; F.G. HOHMANN, *Domkapitel und Bischofswahlen in Paderborn, 1875-1892,* en WZ 122 (1972) 192-282.

Personalidades particulares (no se indica la copiosa bibliografía sobre Bismarck y faltan biografías críticas de la mayoría de los líderes católicos): *Emperatriz Augusta:* M.v. BUNSEN, 1940; W. GOETZ, en NDB 1, 451s. — *Eberhard:* A. DITSCHEID, Tréveris [2]1911. — *Falk:* E. FÖRSTER, Gotha 1927; R. RUHENSTROTH-BAUER, *Bismarck und Falk im Kulturkampf,* Heidelberg 1944; S. SKALWEIT, en NDB 5, 6s. — *Förster:* pág. 75, nota 19. — *Ketteler:* vol. VII, antes del cap. XXVII. — *Krementz:* cf. p. 76, nota 20. — *Ledóchowski:* vol. VII, cap. XXIX, p. 703, nota 7. — *Mallinckrodt:* vol. VII, antes del cap. XXIX. — *Melchers:* vol. VII, cap. XXIX, p. 703, nota 6. — *Moufang:* vol. VII, antes del cap. XXIX, además G. MAY, en AMrhKG 22 (1970) 227-236. — *Mühler:* W. REICHLE, Berlín 1938. — *Hermanos Reichensperger:* vol. VII, antes del cap. XXVII. — *Windthorst:* E. HÜSGEN, Colonia 1907; E. DEUERLEIN, en StZ 169 (1961-1962) 277-297; W. SPAEL, Osnabrück 1962; R. LILL, en *Politische Ideologien und nationalstaatliche Ordnung. Festschr. f. Th. Schieder,* Munich 1968, 317-335; R. MORSEY, en StL[6] VIII, 712ss.

En ninguna parte de Europa se llevó con tanta dureza la lucha entre el Estado y la Iglesia como en el Estado nacional alemán fundado en 1871, cuya consolidación interna se dificultó así notablemente a lo largo de dos decenios. Dado que la mayor parte de los objetivos del litigio estaban sujetos en gran parte a la legislación de los diferentes Estados federales, la lucha se emprendió por lo regular a este nivel, y con la mayor violencia en Prusia, potencia dirigente y normativa del nuevo imperio.

Presupuestos cargados de consecuencias eran el contraste ideológico arriba expuesto —agudizado por los años del *Syllabus*— entre el liberalismo que regía la vida intelectual y política y la Iglesia católica aferrada al ultramontanismo [1], así como la permanente heterogeneidad del Estado prusiano.

Las divisiones confesionales habían ido en aumento [2]; la burocracia prusiana, de cuño en parte evangélico y en parte liberal, había ejercido sólo a regañadientes la política eclesiástica paritaria prescrita por las Constituciones de 1848 y 1850 [3]. El fortalecimiento del catolicismo como factor social despertó a viejos y nuevos adversarios; al final de los años sesenta se produjeron renovados y crecientes ataques contra las escuelas confesionales, los conventos y otras instituciones eclesiásticas. Malentendidos por ambas partes, que con frecuencia provenían de falta de conocimiento del adversario, así como la propensión germana a la rigidez y desmesura, añadieron combustible a la hoguera.

Las causas inmediatas del conflicto fueron la fundación del partido del centro, al que Bismarck consideraba erróneamente como reunión de los enemigos del *Reich*, las disputas acerca del dogma de la infalibilidad, la alianza con los nacional-liberales sellada y potenciada por el canciller para la consolidación del *Reich*, y su temor a una coalición antigermana de Estados católicos.

1. Cf. vol. VII, cap. XL, p. 937-951.
2. Cf. vol. VII, cap. 13, p. 369 372, cap. 20, p. 528s 532s, cap. 29, p. 701s 714, cap 40, p. 938s.
3. V. CONZEMIUS, *Die Briefe Aulikes an Döllinger, Ein Beitrag zur Geschichte der «Katholischen Abteilung» im preussischen Kultusministerium* (Roma-Friburgo-Viena 1968), passim. Bismarck mismo censuró la hostilidad contra los católicos de altos funcionarios prusianos. Cf. su escrito a las supremas autoridades de 30 de septiembre de 1865: O. VON BISMARCK, *Die gesammelten Werke* V, Berlín 1928, núm 185.
Sobre las tensiones que surgieron en Prusia después de 1866 v. sobre todo: K. BACHEM, *Zentrumspartei* III, 26-47; R. MORSEY, *Probleme der Kulturkampf-Forschung*, 221-224.

Las tensiones de política eclesiástica, que desde finales de 1869 recibieron constantemente nuevos estímulos por las noticias del Concilio llegadas de Roma [4] y el temor de medidas anticatólicas todavía más severas, como las reclamaban muchos liberales, hicieron que pareciera necesaria también en Prusia la unión política de los católicos [5]. A la cabeza del movimiento, que desde verano de 1870 insistía en la fundación del partido, se pusieron Mallinckrodt y Peter Reichensperger (cf. tomo VII, 704); frente a la resistencias de círculos integristas, insistieron ellos en el principio, que habían propugnado ya en los años cincuenta, de un partido que no fuese primariamente católico, sino político [6]. Sin embargo, la especial situación de despegue recomendaba que en el primer programa del centro se diera la preferencia a los intereses eclesiásticos: mantenimiento de la libertad de la Iglesia según la pauta de la Constitución prusiana, garantía de la escuela confesional y de la libertad de enseñanza. En los más importantes de los puntos restantes se exigía la salvaguardia de la constitución federativa de la Confederación Germánica, la descentralización estatal, la protección de los trabajadores y la previsión social. En base a este programa, en noviembre de 1870 fueron elegidos 58 diputados para el parlamento prusiano.

El nacimiento del centro tuvo lugar en el período de la guerra con Francia, que también la mayoría de los católicos alemanes y de sus dirigentes consideraron como una legítima oportunidad para la defensa contra presiones que parecían amenazar constantemente; en este sentido se expresaba también en el verano de 1870 la pastoral de la conferencia episcopal de Fulda dirigida preferentemente contra los adversarios del dogma de la infalibilidad [7]. Al contrario que en la guerra fratricida de 1866, la guerra nacional contra el «enemigo hereditario» era popular, precisamente en el oeste y sudoeste católico de Alemania.

---

4. V. Conzemius, *Preussen und das 1. Vatikanische Konzil*, en AHC 2 (1970) 353-419.

5. Sobre la formación de partidos católicos en Baviera y Baden originada por una situación análoga, cf. vol. VII, cap. XL, 943 947.

6. Sobre la fundación del centro: R. Bachen, *Zentrumspartei* III, 99-151; L. Bergsträsser, *Geschichte der politischen Parteien in Deutschland* (Munich [10]1960) 133-137; Th. Nipperdey, *Die Organisation der deutschen Parteien vor 1918*, Düsseldorf 1961; E.R. Huber, *Verfassungsgeschichte* IV, 50ss; R. Morsey, StL[6] VIII, 966s.

7. Cf. vol. VII, cap. XLIV, 1019.

Quien hubiera aprobado la guerra no podía rechazar su consecuencia previsible, la fundación del *Reich*. En realidad, también en 1871 los sentimientos de la mayoría de los católicos sólo se distinguían de los de la mayoría de los demás alemanes, en cuanto que aumentó la preocupación por conflictos eclesiásticos; además, los católicos deseaban una unión más íntima del Reich con Austria. En la asamblea católica de Maguncia en septiembre de 1871, su presidente Friedrich Baudri, así como el obispo Ketteler se declararon en favor del emperador del Reich[8]. La apremiante petición de ambos de justicia por parte del Estado para la Iglesia y protección contra los ataques liberales, respondía al efectivo agudizamiento de las controversias a que había dado lugar el dogma de la infalibilidad, disputas que, entre tanto, habían pasado ya al terreno del derecho público. En el mismo sentido se expresó Ketteler en un escrito político programático ultimado en 1871, pero que sólo fue publicado en 1873[9]. En él se celebraba la «unidad parcial del pueblo alemán», creada con la fundación del Reich, porque «satisface en parte un derecho del pueblo alemán y en parte repara un desafuero infligido al pueblo alemán».

Ya en el primer parlamento (Reichstag) de marzo de 1871 representaba el centro, con sus 58 diputados, la segunda fracción en número. El programa, apenas modificado con respecto al año anterior[10], como también las palabras de Ketteler que acabamos de mencionar (Ketteler mismo fue miembro del parlamento en 1871-72) muestran igualmente las reservas con que comenzó el centro su colaboración. Éstas fueron suficientes para motivar también en el *Reichstag* una oposición insuperable con el partido nacional liberal dominante; el hecho de excluir al centro de la presidencia fue una señal inequívoca. La situación se hizo más crítica no sólo porque la fracción del centro aceptó inmediatamente a algunos «oyentes» güelfos y porque prestó apoyo parcial a otros grupos minoritarios (polacos, alsacianos). A las permanentes controversias en torno al nuevo dogma, a la censura eclesiástica de sus adversarios viejocatólicos y a la «vieja Iglesia» católica que se estaba forman-

---

8. F. VIGENER, *Ketteler* 653-658.
9. *Die Katholiken im neuen Reich. Entwurf zu einem politischen Programm*, Maguncia 1973.
10. Texto: K. BACHEM, *Zentrumspartei* III, 137s.

do [11], se añadieron los empeños por la inteligencia histórica del nuevo *Reich.* Más frecuentemente que después del 1866, intentaron los autores nacional-liberales, nacional-protestantes y evangélico-conservadores, presentar los resultados de 1870-71 como triunfos de los principios relativos al Estado y a la sociedad basados esencialmente en el protestantismo y como consecuencias de la historia prusiana de impronta protestante [12]. Al mismo tiempo se cargaba en la cuenta de la casa de Habsburgo, del papado, los jesuitas y la contrarreforma, la responsabilidad de los errores reales o ficticios de la historia alemana, y hasta se llegó a recomendar a los católicos la fundación de una Iglesia nacional.

La fracción del centro fue la que introdujo estas controversias de principios en la primera sesión del *Reichstag.* A ello dio pie el problema de los Estados de la Iglesia, que desde la anexión de Roma (septiembre de 1879) agitaba más que nunca los ánimos. Los católicos aseguraban al papa su solidaridad en numerosas manifestaciones y peregrinaciones y solicitaban el apoyo de los gobiernos. Para los liberales era esto una nueva provocación, puesto que consideraban como un triunfo legítimo de la idea moderna del Estado o la consumación de la unidad nacional en Alemania y en Italia [13].

Dado que no había que esperar ayuda alguna de Austria, que trataba de llegar a un arreglo con Italia, ni de Francia, que se había hecho republicana, Pío IX había solicitado el apoyo del rey de Prusia en el otoño de 1870; en este mismo sentido intervinieron los arzobispos Melchers y Ledóchowski cerca de Guillermo I y de Bismarck. En la corte de Berlín la reina Augusta (emperatriz desde 1871) apoyó con empeño los deseos del papa, dejándose guiar por su conciencia jurídica conservadora, así como por el de-

11. Cf. vol. VII, cap. XLIV.

12. TH. SCHIEDER, *Das deutsche Kaiserreich von 1871 als Nationalstaat,* Colonia-Opladen 1961, 22-26 58s 76-82 125-130; K.-G. FABER, *Die nazionalpolitische Publizistik Deutschlands von 1866 bis 1871* II, Düsseldorf 1963 n.º 883 885 888 890 907-910 913s. 921s 930; E. FEHRENBACH, *Wandlungen des deutschen Kaisergedankens 1871-1918,* Munich-Viena 1969, 23-40 52-56 60-65 223-227 etc.

13. Sobre la actitud de los católicos y de los liberales frente a la cuestión romana cf. vol. VII, cap. XXIX, 701 712s. Las controversias de los años 1870-71: E. PORTNER, *Die Einigung Italiens im Urteil liberaler deutscher Zeitgenossen,* Bonn 1959, 66ss 111ss 148ss; K. BUCHHEIM, *Ultramontanismus und Demokratie* 213s 237 243s 248ss, etc.; K.-G. FABER, o.c.; K.O. V. ARETIN y R. LILL, *La fine del potere temporale...* en *Atti del XLV congresso di storia del risogimento italiano,* Roma 1972, 79-87 291-301.

seo de la plena integración de los católicos en el Estado germano-prusiano. El conservador Heinrich von Mühler (1813-74), ministro del culto, le prestó en gran parte su asentimiento, pero sólo quería intervenir de común acuerdo con otras potencias [14]. El rey Guillermo I (emperador desde enero de 1871) no era contrario a los deseos de su esposa, pero hubo de ceder a los argumentos de Bismarck, que durante el curso de la guerra con Francia rechazó taxativamente una intervención antiitaliana, aunque en caso de necesidad estaba, desde luego, dispuesto a otorgar al papa asilo en Prusia.

El emperador en su discurso de la corona ante el primer parlamento, rechazó toda injerencia en la vida interna de otras naciones. Acto seguido la mayoría nacional-liberal, en su esbozo del discurso de respuesta al monarca, formuló el principio de no intervención, que respondía tanto a la propia conciencia nacional, como a las necesidades de política exterior del *Reich*, aludiendo a todas luces al papa y a los Estados de la Iglesia [15]. La fracción del centro puso empeño en lograr una enmienda, que no excluyera totalmente una intervención en favor del papa. En el debate sobresalió Ludwig Windthorst (1812-91), antiguo ministro hannoveriano, de tendencia constitucional, que en los años siguientes, y de una manera total desde la muerte de Mallinckrodt († 1874), dirigió soberanamente el centro y en el *Kulturkampf* fue el adversario parlamentario más destacado de Bismarck. Windthorst calificó la independencia del papado, garantizada por los Estados de la Iglesia, creados por Carlomagno, fundador del primer imperio germánico, de interés vital para los católicos alemanes. En el debate se expusieron argumentos que consideraban la historia desde un estrecho punto de vista alemán, se hicieron declaraciones de simpatía por la Italia liberal y se dirigieron violentas invectivas contra la Iglesia católica y su reciente evolución. Fue aprobada la propuesta de la mayoría por 243 votos contra 63.

Que había de fracasar la ofensiva del centro era cosa prevista. Pero el que, sin embargo, se emprendiera, no se basaba tan sólo

---

14. La actitud de Augusta, de Guillermo I y de Mühler: A. CONSTABEL, *Vorgeschichte*, n.º 14 16 19 21 25 32 35 43 53 68 80 84 87 91.

15. Acerca del primer debate v. sobre todo TH. SCHIEDER, *Kaiserreich* 80s. Cf. también K. BACHEM, *Zentrumspartei* III, 193-198; G. STOLTENBERG, *Der deutsche Reichstag 1871 bis 1873*, Düsseldorf 1955, 39-43.

en la formulación deliberadamente antipapal del esquema de la mayoría. Los diputados del entonces más fuerte partido católico creían, en virtud de la concepción ultramontana de la Iglesia prevalente en la época, que implicaba una especial solidaridad con el papa, que era deber suyo hacer frente a las consecuencias, por molestas que fueran, de esta solidaridad. Una vez más y de manera más tajante que en 1866 influyó en los católicos alemanes la componente romanoitaliana de la decisión de 1870 y gravó su actitud frente al Estado nacional.

Este debate acarreó al centro un aislamiento que inmediatamente después se agravó en las deliberaciones sobre la constitución [16].

La fracción reiteró la demanda que habían formulado ya algunos diputados católicos en 1867 tras la creación de la confederación germánica del norte, de que fueran incluidos en la constitución del *Reich* algunos artículos fundamentales, entre ellos los artículos 15 y 18 de la constitución prusiana, que garantizaban la libertad de las Iglesias. Los principales patrocinadores de la iniciativa, que tampoco ofrecía probabilidades de éxito, fueron Ketteler y Peter Reichensperger. En vano lo habían desaconsejado Mallinckrodt y Windthorst, porque el reconocimiento de la competencia política eclesiástica entre diferentes Estados les parecía más ventajosa a la Iglesia que la sola concentración de esta competencia en el *Reich*, sometido a la dirección liberal.

Este debate y el precedente anticiparon los frentes parlamentarios de *kulturkampf*. Bismarck vio confirmados sus recelos contra el partido católico, cuyo carácter presuntamente «internacional» y cuyas primeras iniciativas le parecían poner en peligro la consolidación de la unidad nacional; al güelfo Windthorst, lo odiaba. El hecho de que el partido brindara cierta protección a los polacos, que desde la fundación del *Reich* nacional habían sido relegados totalmente a la oposición [17], se le hacía especialmente sospechoso. Las tentativas de denunciar al centro en Roma como aliado de la revolución y de inducir al papa a desautorizarlo, sólo prosperaron a medias; tras algunas declaraciones equívocas, expresó el cardenal Antonelli su reconocimiento al partido en una carta soli-

---

16. K. BACHEM, *Zentrumspartei* III, 198-201; G. STOLTENBERG, *Reichstag* 43-46.
17. Cf. VII, cap. VII, 243 y cap. XX, 530.

citada por Ketteler [18]. Entonces pasó Bismarck a la lucha abierta, que, según él, estaba siempre basada en motivos políticos, no religiosos [19].

El centro, apoyado en principios democráticos y, por tanto, basado en la parlamentarización, que Bismarck detestaba, socialmente heterogéneo con sus masas aglutinadas por un principio confesional, no entraba en sus cálculos. El partido «ultramontano» fue el primero de los grupos que el canciller estigmatizó como enemigos del *Reich* y al que combatió con increíble dureza. Había que mantenerles a toda costa en la oposición a fin de poder integrar al resto de los partidos en la política del gobierno.

El concilio Vaticano y sus decisiones eran consideradas por el gobierno prusiano, y en particular por Bismarck y por el conservador ministro del culto, Heinrich von Mühler, primariamente como asuntos internos de la Iglesia católica. Sólo pareció necesario pronunciarse cuando los obispos impusieron a los oponentes penas que incluso perjudicaban su posición política o civil. Mühler, que no era en absoluto amigo de conflictos y por tanto lamentaba el reciente curso de los acontecimientos entre los católicos, tomó partido por los profesores de Bonn y de Breslau, que habían sido víctimas de medidas disciplinares, y por los sacerdotes profesores de religión que los seguían [20]. Con especial rudeza había procedido el príncipe obispo de Breslau, Förster [21], que habiendo sido también apasionado adversario del dogma, acabó por aceptarlo y exigía otro tanto a su clero.

---

18. F. Vigener, *Ketteler* 650s.

Las gestiones en el Vaticano habían estado a cargo del embajador de Baviera, conde Tauffkirchen, que representaba también interinamente al *Reich*. G. Franz-Willing, *Die bayerische Vatikangesandschaft, 1803-1934*, Munich 1965, 63ss; O. von Bismarck, *Ges. Werke* vic n.º 9, cf. también ibid. n.º 3.

19. «Declaraciones de guerra» del canciller fueron su carta al conde Frankenberg (19-6-1871), que pocos días después fue publicada por el «Nationalzeitung», y un artículo insiprado por él en el «Kreuzzeitung» contra la fracción clerical (también 19-6-1871).

Frankenberg pertenecía a una minoría de la nobleza católica representada especialmente en Silesia, que estaba estrechamente ligada al Estado prusiano.

20. Las polémicas acerca de los profesores: A. Constabel, *Vorgeschichte*, n.º 2s 7s 10-13 15ss 22s 26 28-31 33s 36-42 45 47 51 54-57 63s 77 81 83. Cf también HI vii, cap. xliv.

21. Heinrich Förster (1799-1881), desde 1837 canónigo magistral de Breslau y como tal, dirigente del movimiento por la libertad de la Iglesia, continuó como obispo (desde 1853) la obra de renovación de su predecesor Diepenbrock Por su resistencia a las leyes de mayo fue depuesto en octubre de 1875; para librarse del arresto se retiró a la parte austríaca de su diócesis, donde siguió ejerciendo su ministerio.

El obispo de Ermland, Krementz[22], no sólo procedió contra Michelis, profesor de Braunsberg, sino contra todos los maestros del gimnasio católico de aquella localidad. Fueron excomulgados el director y el profesor de religión Wollmann; los alumnos que se negaron a frecuentar la clase de religión fueron forzados por el gobierno a abandonar la escuela[23].

El gobierno aprovechó el recrudecimiento de la situación para adoptar una primera medida administrativa de combate, de enorme trascendencia. El 8 de julio de 1871 fue suprimido el departamento católico en el ministerio del culto y unido al evangélico para formar un solo departamento de asuntos eclesiásticos[24]. Bismarck y la prensa liberal echaron en cara a los funcionarios del departamento católico, defendidos en vano por von Mühler, el no haber sostenido suficientemente la tesis del Estado en las recientes polémicas y no haber combatido enérgicamente la propagación de la influencia clerical polaca en las escuelas de las provincias del este.

Entre tanto, la alianza de Bismarck con los nacional-liberales se había consolidado también por el hecho de que los conservadores se mostraban muy reservados con respecto a su política del *Reich*, de la temían que acabase con la autonomía prusiana. El programa radical sobre la política de la Iglesia, que el canciller había expuesto a Mühler en 1871, es decir, algunas semanas después de sus dos públicas «declaraciones de guerra»[25], respondía en un todo a las nuevas circunstancias. Asociaba la voluntad, típica de Bismarck, de restablecer la soberanía de la vieja Iglesia prusiana, con una amplia adaptación de las máximas eclesiásticas

22. Philippus Krementz (*1819-99*), en *1848* párroco en Coblenza, en *1867* obispo de Ermland. Su conflicto con el gobierno fue extremado por éste en 1872 hasta la retención de sus emolumentos. En el ulterior transcurso del *Kulturkampf* se mantuvo Krementz reservado. Por esta razón y también por la protección que le dispensaba la emperatriz Augusta, pudo permanecer en el cargo y suceder en 1885 a Melchers como arzobispo de Colonia. Cardenal en 1893.

Ph. K. Ein Lebensbild, Festschr. zur Kardinalserhebung, Colonia 1893; *Altpreuss. Biographie,* bajo la dirección de C. Krollmann, Konigsberg 1941-44, 364; B.M. Rosenberg en ZGAE 30 (1960) 191-197; F. Lauchert en LThK¹ vi, 237.

23. Sobre la disputa de Braunsberg y el consiguiente conflicto con Krementz: A. Constabel, *Vorgeschichte,* desde el n.º 46, especialmente n.º 52 62 65-76 78s 90 107 117 141s 158ss 166-171 205s 208ss 213ss 240-258.

24. Supresión del departamento católico: A. Constabel, *Vorgeschichte* n.º 85s 89 92ss Cf. O. von Bismarck, *Ges. Werke* vi c n.º 10.

Sobre el origen y la actividad del departamento católico: vol. vii, cap. xx, 530 y cap. xxix, 702s.

25. Cf. antes, nota 19.

del liberalismo. Bismarck quería combatir al partido ultramontano, especialmente en las provincias orientales; apuntaba a la separación de la Iglesia y del Estado y de la Iglesia y la escuela, confiaba la inspección de las escuelas a seglares y desterraba la enseñanza de la religión de las escuelas; de los asuntos de la Iglesia se ocuparía en adelante el ministerio de Justicia [26].

Los obispos prusianos, que bajo la presidencia de Melchers [27] volvieron a reunirse en Fulda en septiembre de 1871 y en una gestión directa trataron de mostrar la legitimidad de sus medidas contra los viejocatólicos y de eliminar las confusiones surgidas en torno al dogma, no pudieron hacer nada contra tales intenciones [28]. El ataque de Bismarck no iba dirigido tanto contra el papa infalible como contra el centro y contra la «conspiración» ultramontana; también para los liberales el dogma era únicamente una última confirmación de sus principios de política eclesiástica [29]. Ketteler hubo de comprobar en una conversación con Bismarck en noviembre de 1871 que la oposición había llegado a ser irremediable; el canciller estaba convencido de que la curia y el centro se habían conjurado contra el *Reich* [30].

Entre tanto había partido de Baviera una iniciativa de combate en el frente legislativo. En la segunda sesión del *Reichstag*, abierta en octubre de 1871, propuso el ministro Lutz [31] la adopción de un artículo acerca de la predicación, que fue aprobado el 10 de diciembre de 1871 (§ 130 a del código penal). Este artículo prohibía que los sacerdotes, en el ejercicio de su ministerio, trataran de asuntos del Estado «de forma que pusiera en peligro el orden público» [32]. En los violentos debates que se produjeron, Windthorst, Peter Reichensperger y Ketteler defendieron la oposición del centro. Lutz había declarado que lo importante para él era quién mandaba en el Estado, el gobierno o la Iglesia romana. Casi todos los nacional-

---

26. W. REICHLE, *Mühler* 333.
27. Cf. vol. VII, cap. XXIX, 703 y nota 6.
28. A. CONSTABEL, *Vorgeschichte* n.º 106 109 112s 115; R. LILL, *Die ersten deutschen Bischofskonferenzen*, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1964, 112-118.
29. Acerca de las máximas de política eclesiástica de los liberales, cf. vol. VII, cap. XXVII, 592s, cap. XXIX, 700s 703 710 718s, cap. XL, 937s 944s.
30. F. VIGENER, *Ketteler* 662ss.
31. Cf. vol. VII, cap. XL, 943.
32. Texto: J.B. KISSLING, *Kulturkampf* II, 460. Sobre el debate precedente: G. STOLTENBERG, *Reichstag* 101-114.

liberales se adhirieron al ministro; su jefe, Rudolf von Bennigsen, reconoció en una consulta confidencial que quería provocar a los clericales a proceder con más aspereza.

Entre tanto, Bismarck y sus colegas liberales en el ministerio se habían aplicado también en Prusia a la realización de su programa. El emperador se adhirió sólo a más no poder, pero Bismarck logró convencerlo de que el interés del Estado no permitía otra alternativa. Tampoco sirvieron para nada las numerosas y bien fundadas advertencias de Augusta [33]. Mühler, que intentó demorar el proyecto y sólo quería presentar la ley sobre la inspección de las escuelas por el Estado, tan deseada por Bismarck, juntamente con una ley escolar general que salvaguardase el carácter cristiano de la escuela, tuvo que dimitir en enero de 1872. Le sucedió Adalbert Falk (1827-1900), totalmente adicto a la concepción liberal del Estado, que contaba con fuerte apoyo en el partido nacional-liberal y en adelante fue, juntamente con Bismarck, la fuerza motriz en la lucha. Ya el 11 de marzo de 1872 fue promulgada la ley sobre la inspección de las escuelas, que encomendaba al Estado la inspección de todas las escuelas públicas y privadas (§ 1) y le reconocía el derecho exclusivo de nombrar inspectores (§ 2), que hasta entonces habían sido designados por las Iglesias [34].

Esta ley, al igual que la similar ley de Baden del año 1868 [35], era, en cuanto a su contenido, más que una ley combativa una consecuencia de la voluntad liberal de eliminar la influencia eclesiástica en los asuntos públicos. Su carácter discriminatorio fue debido a las circunstancias en que surgió. Bismarck, Falk y la prensa liberal hicieron saber claramente que su golpe iba dirigido contra la Iglesia católica y en especial contra la población polaca de Prusia. Pero precisamente esta ley provocó la ruptura, tan desagradable para el canciller, con los conservadores, cuya mayoría, aunque reprobaba los nuevos acontecimientos dogmáticos del catolicismo, rechazaba un conflicto que tenía que dirigirse también contra la Iglesia evangélica y en general contra la alianza del trono y el altar.

En los meses siguientes recrudeció el gobierno las medidas ad-

---

33. Advertencias de Augusta: A. Constabel, *Vorgeschichte*, n.º 68 89 91 108 156 172 177 183 188 202 220 252 258.

34. Texto: J.B. Kissling, *Kulturkampf* II, 460s.

35. Cf. vol. VII, cap. XL, 945.

ministrativas contra la Iglesia, iniciadas ya durante el ministerio de Mühler. Las víctimas más destacadas fueron el obispo Krementz, al que tras largas dilaciones del emperador le fueron cancelados los emolumentos estatales, y el obispo Namszanowski, capellán mayor del ejército[36]. Namszanowski había mandado suprimir el culto en la iglesia castrense de san Pantaleón en Colonia, cuyo disfrute simultáneo había permitido el Estado a los viejos católicos, y había prohibido el ejercicio del ministerio a un capellán que impugnaba el dogma. El ministerio de la guerra, sin la menor comprensión para con los compromisos religiosos del prelado, vio en ello abusos ilegales de competencia, y en la participación de Namszanowski en la conferencia episcopal de Fulda de abril de 1872, un abandono ilícito de Berlín «por asuntos ajenos al servicio»[37]. El gobierno suspendió al obispo. Y aunque no ganó el pleito en el tribunal disciplinario, en segunda instancia pudo fallar el propio ministerio de Estado. El 26 de junio de 1873 fue dejado en cesantia el capellán mayor del ejército, tras una orden del gabinete de 15 de marzo de 1873 que había ya suprimido el cargo hasta nueva orden. Una protesta diplomática del Vaticano (nota de Antonelli de 28-8-1872), con el que se había concertado la fundación de dicha capellanía en 1868, quedó sin respuesta. El Vaticano había sufrido ya antes, en la primavera de 1872, un desaire diplomático aún más irritante: Bismarck había intentado imponer al papa como embajador al cardenal Hohenlohe, caído en desgracia en Roma desde 1870[38]. Tras la negativa papal sólo quedó ya en el Vaticano un encargado de negocios; tras violentas protestas de Pío IX contra la ejecución sin miramientos de la ley contra los jesuitas, también el encargado fue retirado a fines de 1872. En 1875, en el período

---

36. Franz Adolf Namszanowski (1820-1900), prior de una colegiata en Königsberg, en 1868 obispo titular y capellán mayor exento del ejército prusiano, desde que tuvo que abandonar el cargo residió en Frauenburg (Ermland), donde fue también canónigo.

H. Pohl, *Die kath. Militärseelsorge Preussens 1797-1888*, Stuttgart 1926, reimpr. Amsterdam 1962, 209ss 229 236-239 250-344 363 369-372 387; *Altpreussische Biographie* (v. nota 22) 455; B.M. Rosenberg, ibid. 197s.

37. La polémica en torno a Namszanowski y la capellanía militar: H. Pohl, o.c. 250-344; A. Constabel, *Vorgeschichte* n.° 105 148 152 161s 165 168 173s 179-182 184s 187s 191ss 196ss 201 207 236 261.

38. E. Deuerlein, *Bismarck und die Reichsvertretung beim Hl. Stuhl*, en StZ 164 (1959) 203-219 256-266; H. Philippi, *Beiträge zur. Gesch. der diplomatischen Beziehungen zwischen dem Deutschen Reich und dem Hl. Stuhl*, en HJ 82 (1963) 219-262; cf. especialmente 219-239. Sobre el cardenal Hohenlohe cf. vol. VII, cap. XL, 942s y nota 15.

álgido del *Kulturkampf* fue cancelada la partida del presupuesto del *Reich* para la embajada del Vaticano.

El recrudecimiento de la situación del año 1872, de por sí ya bastante tensa, sentido con el mayor dolor tanto por el Vaticano como por la gran mayoría de los católicos alemanes, fue originado por la segunda ley imperial del *Kulturkampf*, la ley contra los jesuitas (4-7-1872)[39]. Suprimió en todo el territorio del *Reich* a la orden de san Ignacio y con ella a otras órdenes afines (redentoristas, lazaristas) y disolvió las residencias existentes (§ 1). A sus miembros les fueron impuestas restricciones de residencia; los extranjeros podían ser expulsados (§ 2). La ley fue precedida por una tempestad de solicitudes por parte de los viejos católicos, de la liga protestante y de muchos grupos nacional-liberales, que presentaban a los jesuitas como los principales responsables del *Syllabus* y del dogma de la infalibilidad y además como adversarios del Estado moderno y de las libertades cívicas.

Tomaron también iniciativas legales concretas, pero que sólo preveían la posibilidad de restricciones de la residencia para los jesuitas, los jefes del liberalismo de Alemania meridional, por ejemplo Lutz y su predecesor Hohenlohe[40]. Venciendo la encarnizada resistencia del centro y de algunos conservadores la mayoría nacional-liberal del *Reich* logró imponer una ley de prohibición sin limitación de tiempo. De la misma manera que la ley contra los socialistas promulgada en 1878, la ley contra los jesuitas era una ley de excepción que violaba los principios constitucionales del liberalismo. Sin embargo, sólo desaconsejaron la ley unos pocos nacional-liberales, como Ludwig Bamberger, Eduard Lasker[41] y Johannes von Miquel, a los que se unió la mayoría del partido progresista de liberales de izquierda. El hecho de que la gran mayoría de los nacional-liberales votara las leyes de excepción, hizo que se tambaleara su credibilidad y preparó la crisis del partido, que en los años ochenta facilitó la liquidación del *kulturkampf*.

---

39. Texto: J.B. Kissling, *Kulturkampf* II, 461; E.R. Huber, *Dokumente zur deutschen Verfassungsgechichte* II, 363. Sobre el debate precedente, K. Bachem, *Zentumspartei* III, 252-257; G. Stoltenberg, *Reichstag* 144-152. B. Duhr, *Das Jesuitengesetz*, Friburgo 1919.

40. Cf. vol. VII, cap. XL, 942s.

41. La referencia a Bamberger y Lasker refuta la acusación generalizada de algunos católicos, según los cuales «los judíos» fueron los responsables del *Kulturkampf*. Sobre la participación de algunos de ellos: K. Bachem, *Zentrumspartei* III, 417s.

Fueron agudas las reacciones católicas ante la ley contra los jesuitas. Ya inmediatamente antes de su aprobación hizo Pío IX un llamamiento a la resistencia contra la «persecución de la Iglesia» en una alocución dirigida a católicos alemanes [42]; todavía en julio de 1872 se constituyó en Maguncia, bajo la dirección de Felix von Loë (1825-96) la «Liga de los católicos alemanes», que declaró ser su principal misión la lucha contra la Iglesia estatal del liberalismo [43]. La protesta de mayor peso estaba contenida en el memorial redactado de común acuerdo por el entero episcopado alemán reunido en Fulda en septiembre del mismo año; el esbozo fue debido a Ketteler [44]. Las más recientes medidas de Prusia y del *Reich* fueron calificadas en él de violaciones de la libertad de la Iglesia, establecida por el derecho de gentes y por el derecho civil, y de grave menoscabo del orden jurídico público vigente. Los obispos hicieron presentes los artículos 15-18 de la Constitución prusiana [45] que garantizaban la autonomía de la Iglesia; además de esto, derivaban de la fundación divina de la Iglesia su derecho general «a existir en toda la integridad de su constitución y de su ser». Las acusaciones que calificaban a la Iglesia, a los jesuitas y al centro como enemigos del *Reich* y peligrosos para el Estado, fueron rechazadas en su conjunto.

Que la política eclesiástica emprendida desde 1871 estaba en gran parte en contradicción con la Constitución, era cosa que el mismo gobierno prusiano no podía menos de reconocer. Ahora bien, dado que éste tenía la intención de mantener firmemente su programa, como respuesta al memorial de Fulda hizo votar una ley que cercenaba notablemente las garantías contenidas en los artículos 15 y 18 (5-4-1873) [46]. Al art. 15 se añadió una clásula, según la cual la autonomía de las Iglesias que en él se reconocía quedaba «soemtida a las leyes del Estado y a la supervisión del Estado dispuesta por la ley». La libertad de provisión de los cargos eclesiásticos (art. 18) se vio restringida, ya que el Estado se reservó

---

42. Texto: N. SIEGFRIED, *Aktenstucke* 132s.
43. K. BUCHHEIM, *Ultramontanismus und Demokratie* 255-270.
44. Texto: N. SIEGFRIED, *Aktenstücke* 133ss. Cf. F. VIGENER, *Ketteler* 665ss; R. LILL, *Bischofskonferenzen* 119ss.
45. Cf. vol. VII, cap. XXVII, 653 y nota 8.
46. Texto: J.B. KISSLING, *Kulturkampf* II, 461s.

el derecho a determinar por ley disposiciones relativas a la formación previa y al nombramiento de los eclesisáticos, así como la fijación de los límites de la autoridad disciplinar de la Iglesia.

Con ello quedaban sentados los presupuestos para las leyes de lucha propiamente dichas, las cuales, tras tumultuosos debates en la dieta prusiana y en el senado, fueron promulgadas en mayo de 1873, imponiéndose a la Iglesia un sistema cerrado de supervisión por el Estado [47]. Estas leyes habían sido preparadas por Falk desde el momento de la toma de posesión de su cargo, contando con la ardiente colaboración de los profesores de derecho civil y canónico Emil Friedberg, Rudolf Gneist, Paul Hinschius y Otto Mejer.

La ley sobre la formación y el nombramiento de los eclesiásticos (11-5-1873) [48] hizo depender la colación de cargos eclesiásticos de la posesión de la nacionalidad alemana, de la formación científica en las universidades alemanas y de la aprobación por el Estado (§§ 1-3). Todos los establecimientos de formación sacerdotal fueron sometidos al control estatal (§§ 6, 7, 9-14); a los estudiantes de teología se les impuso un examen de Estado suplementario en filosofía, historia y literatura alemana (examen de cultura) (§ 8). Además, los obispos debían informar al gobernador sobre todo candidato a algún cargo eclesiástico (deber de notificación): si el gobernador ponía reparos, no podía efectuarse el nombramiento. El veto podía ya producirse si existían antecedentes que hicieran suponer que el candidato actuaría contrariamente a las leyes o habría de perturbar la paz pública (§§ 15-17). Toda parroquia vacante debía proveerse en el plazo de un año (§ 18). Las infracciones de estas disposiciones eran sancionadas con multas de gran cuantía (§§ 22-24).

La ley sobre el poder disciplinar de la Iglesia y la creación del real tribunal para asuntos eclesiásticos (12-5-1873) [49] excluía de la jurisdicción disciplinar sobre eclesiásticos alemanes a todos los funcionarios eclesiásticos que no fuesen alemanes (§ 1), por consiguiente, y, en primer lugar, al papa y a su curia. Así pues, todas las medidas disciplinares de la Iglesia estaban sometidas al

---

47. La exposición más a fondo de las leyes emanadas en 1873-75: E..R Huber, *Verfassungsgeschichte* IV, 709-720 723-731 733-742. Fundamentación liberal de las leyes de mayo: P. Hinschius, *Die preussischen Kirchengesetze des Jahres 1873*, Berlín 1873.

48. Texto: J.B. Kissling, *Kulturkampf* II, 462-467.

49. Texto: ibid. 467-473.

control estatal (§§ 5-9), y los afectados por tales medidas gozaban del derecho de apelación al recién creado tribunal para asuntos eclesiásticos, el cual podía declarar nulas las decisiones impugnadas (§§ 10-23). Además de esto, se reconocía a este tribunal la competencia para desposeer de su cargo a los eclesiásticos que violaran gravemente las leyes o las disposiciones del Estado, hasta el punto de que su actividad pareciera inconciliable con el orden público (§§ 24-31).

Sobre todo el veto del Estado contra los nombramientos eclesiásticos y la facultad que se arrogaba de destituir de sus cargos a eclesiásticos eran graves injerencias en la constitución de la Iglesia, así como una violación de la libertad de religión y de conciencia. El nacional-liberalismo, exasperado en su hostilidad contra la Iglesia por la definición del dogma de la infalibilidad, y la burocracia que seguía afecta a los principios del derecho común, concurrieron para imponer bajo formas nuevas y amparándose en los medios coactivos de que disponía el Estado, la institución de una Iglesia de Estado superada ya por la evolución histórica.

La Iglesia no podía avenirse a ello, y así estalló una encarnizada lucha, que duró largos años, precisamente acerca de estas dos leyes de mayo. Menos gravosa era la ley relativa al derecho al empleo de medios de corrección y de castigo (13-5-1873)[50], que prohibía, entre otras cosas, todas las penas que afectaran a la reputación y con ello también la excomunión mayor fulminada después de 1870 contra los adversarios del nuevo dogma, así como la ley concerniente al abandono de la Iglesia (14-5-1873)[51], que se daba ya por válido mediante una declaración ante el juez civil.

Los obispos prusianos optaron rápidamente, con una motivación digna, que era simple consecuencia del memorial de Fulda de 1872, por la resistencia pasiva contra las leyes de mayo, rehusando y prohibiendo toda cooperación en la ejecución de las mismas[52]. Prescindiendo de una pequeña minoría (los llamados párrocos de Estado, católicos de Estado), el clero y los seglares se atuvieron a estas normas. Así los directores de seminarios rechazaron la ins-

---

50. Texto: ibid. 473s.
51. Texto: ibid, 474s.
52. Declaración colectiva de los obispos prusianos de 26 de mayo de 1873. Texto: N. Siegfried, *Aktenstücke* 188s.

pección estatal, los estudiantes de teología se negaron a someterse al examen de Estado; los obispos nombraron párrocos, haciendo caso omiso de las leyes de mayo. El Estado reaccionó clausurando la mayoría de los seminarios; en diciembre de 1873 se estableció una nueva fórmula del juramento de los obispos y administradores diocesanos, en las que se declaraba sin ambages la sumisión a todas las leyes [53].

Pronto comenzaron los primeros procesos criminales contra obispos, como también contra eclesiásticos investidos de cargos contrariamente a las leyes de mayo, que incurrían en castigo por el simple hecho de celebrar la misa y administrar los sacramentos; de la interdicción del nombramiento se pasó a la interdicción del cargo [54]. Falk, los juristas liberales que lo apoyaban y la burocracia prusiana se encargaron de la aplicación inexorable, refractaria a todo sentimiento de moderación, de las leyes del *Kulturkampf;* pretendían con ello forzar la sumisión de la Iglesia a la supremacía del Estado, y en este sentido concordaban —contrariamente a algunas declaraciones posteriores de Bismarck— plenamente con las intenciones de éste. El canciller aceptó también como útiles colaboradores a los muchos publicistas liberales que, contrariando su meta política, situaban en primer plano la lucha ideológica y propugnaban, contra los católicos «esclavos de Roma», la supremacía del Estado nacional y la superioridad del «espíritu alemán» [55]; con ello se contribuyó entonces a sentar las bases de los lamentables extravíos de la reciente historia alemana.

Bismarck, Falk y sus colaboradores se equivocaron totalmente en su estimación de la voluntad y fuerza de resistencia de la Iglesia. Bajo la presión concéntrica del Estado se agruparon los católicos de todas las clases sociales en torno a sus obispos y al partido del centro, que pudo aumentar considerablemente el número

53. Texto de la nueva y de la antigua fórmula de juramento: AkathKR 31 (1874) 345ss.

54. Una orden de Falk a los gobernadores de provincia urgía la persecución por la policía de los eclesiásticos que habían ocupado puestos ilegalmente y que por ello habían sido castigados ya una vez. Texto: J.B. Kissling, *Kulturkampf* II, 241s.

55. Uno entre los muchos testimonios típicos: En los Anuarios prusianos (1873, II, 596) se celebraba el *Kulturkampf* como doble batalla de la moderna libertad de pensamiento contra el último legado ideológico de la edad media, la esclavización de la fe en el papa, y del Estado moderno contra las últimas reliquias jurídicas de la edad media, contra la inmunidad de la Iglesia romana». Cf. vol. VII, cap. XXIX, 700s 715s cap. XL, 937s.

de sus representantes (*Reichstag* de 1871: 58; 1874: 91 diputados; parlamento prusiano de 1870: 58; 1873: 90 diputados). Bajo la dirección de Windthorst vino a ser ya el centro el verdadero opositor del canciller y le libró una batalla defensiva sin cuartel apoyada con argumentos constitucionales y de derecho público. Los católicos prusianos recibieron constante apoyo desde el Vaticano. Sin embargo, Pío IX y Antonelli, reducidos totalmente a la defensiva desde 1870, se limitaban a protestas infructuosas, poco adecuadas a la argumentación contraria; ahora, como antes, no querían reconocer que su propia intransigencia había contribuido a agudizar la oposición. El papa procedió con muy poco acierto cuando en una carta a Guillermo I apoyó su competencia para criticar las leyes de mayo, en una identificación discutible de Iglesia papal y cristianismo: «Todo el que ha recibido el bautismo pertenece en alguna forma y manera... al papa» [56]. Con ello no sólo se lastimaba al emperador, poco inclinado interiormente al *kulturkampf*, sino que también los protestantes conservadores, que tenían análogos sentimientos y sólo callaban por su lealtad profundamente enraizada al Estado prusiano, se vieron más empujados hacia el campo de los partidarios del *kulturkampf*, los cuales no dejaron piedra por mover a fin de sacar partido de la oposición confesional.

Con objeto de quebrantar la resistencia católica se procedió en 1874 a una intensificación de las leyes de mayo, que en definitiva tampoco consiguieron resultado. Dado que las sanciones penales de 11 de mayo de 1873 se habían demostrado insuficientes, impuso el gobierno prusiano una ley de expatriación extensiva a todo el *Reich* (4-5-1874) [57], que lesionaba en extremo el derecho vigente de ciudadanía y de libertad de residencia. A los eclesiásticos que, habiendo sido destituidos del cargo por el Estado, seguían ejerciéndolo, se les intimó el destierro de determinadas localidades o circunscripciones, y en el caso de expresa usurpación del cargo o de franca transgresión, se conminó incluso con la pérdida de nacionalidad y el destierro del país.

---

56. Pío IX a Guillermo I, el 7 de agosto de 1873. Texto: N. SIEGFRIED, *Aktenstücke* 197s; ibid. 198s, la respuesta imperial (3-9-1873), donde las leyes de mayo se hacían remontar a los manejos hostiles al Estado» de un partido apoyado por los eclesiásticos, y las reivindicaciones del papa con respecto a los no católicos eran rechazadas en base a la fe evangélica.

57 Texto: J B KISSLING, *Kulturkampf* II, 475ss

El 20 de mayo de 1874 dictó el parlamento prusiano la ley sobre la administración de sedes vacantes [58]. Según esto, hasta la provisión de un obispo reconocido por el Estado, sólo podía actuar un administrador de la diócesis (vicario capitular) si cumplía los requisitos de la ley de 11 de mayo de 1873 y se comprometía bajo juramento a observar la totalidad de las leyes. Si en el caso de sede vacante no era elegido un vicario capitular por el cabildo catedralicio competente, un comisario del Estado asumiría la administración de los bienes del obispado. Dado que ningún sector de la Iglesia se halló dispuesto a poner en ejecución la ley, hubo que nombrar tales comisarios para todas las sedes vacantes.

A esto siguió inmediatamente (21-5-1874) [59], una ley como declaración de la de 11 de mayo de 1873, la cual imponía a los eclesiásticos acusados de ejercicio indebido del cargo el deber de aportar sus pruebas, y, en todos los casos de ocupación ilegal de un puesto, se amenazaba con el embargo del entero patrimonio. Parecía haberse alcanzado así la perfección jurídico-administrativa del *kulturkampf*.

Los nacional-liberales aprovecharon además el recrudecimiento del conflicto para la realización de un viejo postulado de su doctrina social. Por una ley de 8 de marzo de 1874, que Guillermo I firmó con muchas vacilaciones, se introdujo el matrimonio civil obligatorio [60]. Apenas un año más tarde, en el recrudecimiento extremo del *Kulturkampf*, esta ley se extendió a todo el imperio (ley de 6-2-1875).

Mientras tanto proseguían las puniciones de obispos y sacerdotes refractarios. Puesto que los obispos eran demandados por la provisión, o no provisión, de un cargo contrario a las leyes de mayo, las multas llegaron pronto a alcanzar unas sumas que era imposible reunir ni con subastas forzadas ni con donativos voluntarios de los fieles. En tal situación la burocracia prusiana no se retrajo siquiera de aplicar las penas de privación de la libertad impuestas como sustitución. Cinco de los once obispos prusianos [61],

58. Texto: ibid. 477-481.

59. Texto: ibid. 481ss.

60. H. Conrad, *Zur Einführung der Zwangszivilehe in Preussen und im Reich 1874-75: Das deutsche Privatrecht. . Festchr. f. H. Lehmann*, Berlín 1956.

61. La sede episcopal de Fulda estaba vacante desde la muerte del obispo Kött (1873).

los arzobispos Ledóchowski y Melchers, así como los obispos Eberhard (de Tréveris), Martin (de Paderborn) y Brinkmann (de Münster) pasaron algunos meses en prisión en los años 1874-1875 [62]; Förster (de Breslau) sólo se sustrajo a ella trasladándose a la parte austríaca de su diócesis. Los obispos encarcelados fueron venerados como mártires, pero desde el verano de 1874 quedaron sometidas al más estrecho control policial las manifestaciones, las asociaciones y la prensa católicas [63].

La profunda indignación de los católicos que hacía tambalear los sentimientos para con el Estado, creció todavía más cuando el gobierno tomó la resolución de emplear los medios conferidos por las leyes de mayo y de hacer que fueran depuestos por el tribunal creado en 1873 los obispos que persistieran en la resistencia. En 1874 se comenzó ya por Ledóchowski, y en los tres años siguientes fueron depuestos Melchers, Martin, Förster, Brinkmann y Blum (de Limburgo). Eberhard murió durante el proceso. En 1878 ya sólo quedaban en el cargo los obispos Krementz (Ermland), v. d. Marwitz (Kulm) y Sommerwerck (Hildesheim). Los obispados de Fulda, Osnabrück y Tréveris estaban vacantes desde la muerte de sus titulares; los seis obispos depuestos, si bien estaban canónicamente en posesión de su cargo, no lo podían ejercer públicamente y marcharon al exilio [64], desde donde trataban de regir su grey con la ayuda de delegados secretos [65].

El *kulturkampf* alcanzó su punto culminante cuando a fines de 1874, en el proceso contra el anterior embajador y adversario

---

62. El arresto de Ledóchowski fue con mucho el más largo (dos años). Durante su arresto fue creado cardenal.

Un hecho demostrativo de la especial virulencia del *Kulturkampf* en las provincias polacas fue el encarcelamiento en 1875 y posterior expulsión de los obispos auxiliares de Ledóchowski, Janiszewki (Posmania) y Cybichowski (Gniezno). Janiszewski fue además formalmente depuesto en 1877.

63. Así fue prohibida la asociación de católicos de Maguncia (v. antes, 81).

Como pretexto para la intensificación del control de la prensa y de las asociaciones sirvió un atentado contra Bismarck perpetrado por un católico de 1874. El malhechor era un individuo aislado que obró por su cuenta, no pudiéndose comprobar, contra las afirmaciones precipitadas del canciller, la menor relación con otras personas en la sombra.

64. Además de Förster, también Blum se había refugiado en Austria. Ledóchowski fue acogido en el Vaticano. Melchers, Brinkmann y Martin vivían en Holanda, o en Bélgica, es decir, cerca de sus diócesis.

65. En las tres diócesis vacantes canónicamente la policía buscó en vano a estos delegados, que actuaban con autorización del papa.

de Bismarck, conde Arnim[66], se hizo público un «despacho» del canciller del *Reich* sobre la «elección del papa», de mayo de 1872. En él había propuesto Bismarck a los gobiernos europeos un entendimiento sobre las condiciones para el reconocimiento del nuevo papa, y había explicado su iniciativa diciendo que desde el concilio Vaticano los obispos de todos los países no eran ya más que funcionarios del papa. El episcopado alemán en su totalidad respondió en febrero de 1875 con una declaración basada en un análisis a fondo de los decretos vaticanos, en la que se subrayaba la autoridad inmediata de cada obispo en su diócesis, que se fundaba en la sucesión apostólica, declaración que fue oficialmente aprobada por Pío IX[67]. Antes había recurrido también el papa, por su parte, a los medios más rigurosos contra la política eclesiástica prusiana. La encíclica *Quod numquam* (5-2-1875)[68] declaraba nulas las leyes de mayo porque contradecían a la constitución divina de la Iglesia y fulminaba la excomunión contra todos los que hubiesen participado activamente en su origen y en su ejecución. Sin embargo, al mismo tiempo condenaba Pío IX toda rebelión contra la autoridad en asuntos meramente temporales.

Prusia respondió con una nueva serie de leyes combativas y penales. La ley de bloqueo (la llamada «ley de la cesta del pan» de 22-4-1875)[69] disponía la suspensión de todas las prestaciones pecuniarias del Estado a la Iglesia católica (§ 1) y sólo preveía su reanudación para el caso en que el respectivo obispo o vicario capitular se comprometiera por escrito a observar las leyes (§ 2). También los eclesiásticos particulares podrían recibir su paga del

---

66. F. HARTUNG, *Bismarck und Graf Harry Arnim*, en HZ 171 (1951) 47-77.

67. Texto de la declaración colectiva: N. SIEGFRIED, *Aktenstücke* 264-267; D 3112-3116. Cf. R. LILL, *Bischofskonferenzen* 121s. La aprobación pontificia (breve de 12-3-1875) en N. SIEGFRIED, *Aktenstücke* 270s; D 3117.

En las discusiones sobre el primado y el episcopado suscitadas por el Vaticano II se adujo con razón la declaración de los obispos alemanes aprobada por Pío IX como importante testimonio de la idea que la Iglesia tuvo de sí después de 1870. Cierto que a ello hay que añadir que Pío IX no dio por propia iniciativa el menor paso para conferir al dogma de la infalibilidad una interpretación mesurada, que quizá habría evitado o atenuado más de una de las controversias que se suscitaron después de 1870

Cf. la *Constitutio dogmatica de Ecclesia* (21-11-1964), cap. III, art. 27, n. 95 en LThK². *Das zweite Vatikanische Konzil* I, 246s. K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 1965, 18s; W. KASPER, *Primat und Episkopat nach dem Vatikanum* I en ThQ 142 (1962) 48s.

68. Texto: N. SIEGFRIED, *Aktenstücke* 267ss.

69. Texto: J B. KISSLING, *Kulturkampf* III, 438ss.

Estado, si firmaban una declaración en el mismo sentido (§ 6). Dado que sólo se declararon dispuestos a ello unos pocos párrocos urbanos, se produjo un bloqueo casi total de las prestaciones del Estado, que fue saludado por los liberales como un paso importante hacia la separación de la Iglesia y del Estado.

La ley contra las órdenes religiosas (31-5-1875)[70], que hería en lo más hondo a los católicos, suprimía las órdenes y congregaciones en territorio del Estado prusiano, las residencias existentes no podían aceptar nuevos miembros y debían quedar disueltas en el plazo de seis meses; para las casas religiosas cuyos miembros desplegaban una actividad docente podía prorrogarse este plazo hasta cuatro años (§ 1). Sólo quedaban exentas de esta ley las órdenes consagradas al cuidado de enfermos, si bien sus casas podían ser suprimidas en cualquier momento (§ 2) y quedaban sometidas a control estatal (§ 3). Con ello quedó interrumpida la reconstrucción que había avanzado con gran rapidez desde los años cincuenta. Los miembros de las órdenes consagradas a la cura de almas, que habían sobrevivido a la ley contra los jesuitas, marcharon en parte a los EE. UU., en parte a Bélgica y a Holanda[71], desde donde podían, por lo menos, mantener contactos con la vieja patria. Para algunas de las órdenes femeninas que permanecieron en Prusia pudo obtener la emperatriz Augusta algunas mitigaciones.

Después de que el 18 de junio de 1875 fueron derogados totalmente los artículos 15 y 18 de la Constitución prusiana, el 20 de junio fue promulgada una extensa ley sobre la administración de las comunidades católicas[72] que tenía por objeto debilitar la organización jerárquica de la Iglesia y adoptar en gran escala el principio de las comunidades evangélicas. La administración de los bienes de las iglesias fue democratizada (§ 1) y transferida a un comité compuesto por el párroco y por miembros electivos (§§ 5-8), las decisiones importantes se hicieron depender del consentimiento de una representación de la comunidad (§ 21). La Iglesia pudo tolerar

70. Texto: ibid. 440s.

71. También la fundación y desarrollo de la primera congregación misionera alemana (SVD) por Arnold Janssen tuvo lugar en Holanda (Steyl). F. BORNEMANN, *Arnold Janssen, der Gründer des Steyler Missionswerkes, 1837-1909*, Steyl 1969. Dado que la ley contra los jesuitas sobrevivió al *Kulturkampf*, los jesuitas alemanes trasladaron también a Holanda (Valkenburg) en 1894 el centro de estudios que en 1872 se había refugiado en Ditton Hall (Inglaterra).

72. Texto: J.B. KISSLING, *Kulturkampf* III, 441-452.

esta ley con tanta mayor facilidad, cuanto que casi en todas partes los presidentes elegidos de las comunidades procuraban estar de acuerdo con las autoridades eclesiásticas.

El colofón lo puso la ley relativa a los derechos de las comunidades de los viejos católicos sobre los bienes eclesiásticos (4-7-1875) según esta ley, allí donde los miembros de tales comunidades alcanzasen un «número considerable», se les garantizaba la utilización simultánea de los bienes y de la iglesia de la comunidad católica (§§ 1, 2); los párrocos que se habían pasado a los viejocatólicos conservaron sus prebendas (§ 3)[73]. Puesto que los católicos rehusaban la utilización simultánea de iglesias juntamente con la minoría que había desertado de ellos y, por otro lado, la burocracia interpretaba por lo regular la ley en el sentido lo más favorable posible a los viejocatólicos, surgieron también de aquí notables diferencias. En las iglesias puestas también a la disposición de los viejos católicos fue suspendido el culto católico.

El año 1876 aportó nuevos complementos a los artículos relativos a la predicación y a la ley sobre la administración de los bienes de las diócesis[74], así como una disposición del ministerio Falk sobre la enseñanza de la religión en las escuelas elementales (18-2-1876)[75], que la sometía también al control del Estado.

Prescindiendo de esto, el *kulturkampf* comenzó a estancarse. Es cierto que estaba destrozada la organización de la Iglesia católica en Prusia, más de mil parroquias estaban privadas de pastor; sin embargo, seguía firme e inquebrantable la resistencia pasiva de la población católica, así como su cohesión y su solidaridad con el clero y con la jerarquía; paralela a esta resistencia pasiva se mantuvo la resistencia activa del centro. Pero, no sólo en esto se reveló como un fracaso el *kulturkampf* desde mediados de los años setenta. La ideologización liberal y la perfección burocrática le habían agudizado de una manera que en un principio no había

---

73. Texto: ibid. 452s.
Sobre el desarrollo de los «viejos católicos» en la década que siguió a 1870 cf. vol. VII, cap. XLIV.

74. Ley del *Reich*, de 26 de febrero de 1876, ley prusiana de 7 de junio de 1876. Textos: J.B. KISSLING, *Kulturkampf* III, 454-457.

75. Texto: N. SIEGFRIED, *Aktenstücke* 315ss, estracto: J.B. KISSLING, *Kulturkampf* III, 138ss.

querido Bismarck y que había sacudido la paz interior y relegado al *ghetto*, para daño del *Reich*, a los católicos y también a otras minorías.

La lucha contra la Iglesia católica fomentaba la descristianización de la sociedad, que encajaba mal con la concepción autoritaria de Bismarck; a éste le nació además, favorecida por el *kulturkampf*, un peligroso adversario en la socialdemocracia[76]. Se habían visto plenamente confirmadas las advertencias de la emperatriz, así como las aprensiones del emperador y de no pocos conservadores. Además, Prusia había perdido el renombre de Estado tolerante, doblemente valioso en la era de la naciente opinión pública; el encarcelamiento y la expulsión de obispos, sacerdotes y religiosos, agudizó también fuera de Alemania, incluso en círculos anticlericales, los recelos contra Bismarck, debidos a los métodos bonapartistas de su «creación del *Reich* desde arriba».

Así pues, el canciller llevó a cabo una desviación gradual del *Kulturkampf*, en un principio y, en gran parte, por razones tácticas. Como veremos en su lugar, tenía intención de conservar las posiciones más importantes que había alcanzado con la lucha y especialmente con respecto al centro no hizo sino cambiar los métodos: Ya que el partido no se había dejado vencer en lucha abierta, había que intentar integrarlo en la política del gobierno, o bien separarlo de su base de masas, aunque fuera mediante concesiones de política eclesiástica o acuerdos con el Vaticano[77].

Las medidas adoptadas en el *kulturkampf* contribuyeron a distanciar a Bismarck de los nacional-liberales, si bien este distanciamiento se apoyaba sobre todo en sus distintas concepciones sobre el parlamento, el constitucionalismo y la política económica, así como en la crisis del sistema liberal iniciada a mediados de los años setenta, de cuyas causas no podemos ocuparnos aquí.

En todo caso, el canciller preparó el viraje conservador que luego marcó su política interior desde los años 1878-79. Desde luego,

---

76. El hecho de que Bismarck combatiese este movimiento de oposición de masas con medios análogos y todavía mucho más drásticos que los que había empleado antes contra los católicos, muestra su incapacidad de sacar todas las consecuencias del fracaso del *Kulturkampf*. El combate contra los «enemigos del *Reich*» formaba parte de su cálculo de política interior, ya que de ello esperaba una mayor coherencia de los demás grupos y un más amplio consenso para su política.

77. Cf. cap. III, 110 115 126s 129s.

no tomó iniciativas con vistas a un compromiso de política eclesiástica, ya que quería a todo trance evitar dar la impresión de una marcha a Canossa. Por otra parte, a él (como a otros políticos) le parecía imposible un arreglo mientras viviese Pío IX. Ambas partes se aferraban a sus posiciones.

El fracaso político fue completo, porque Bismarck no logró atraer al *kulturkampf* a Estados extranjeros. Principalmente los estadistas de primera fila en Austria e Italia, en los que había él cifrado esperanzas debido a las polémicas existentes en estos países en el terreno de la política eclesiástica [78], eran sobradamente realistas y estaban demasiado familiarizados con la naturaleza y la fuerza de la Iglesia católica, para aventurarse a una persecución burocrática conforme al modelo prusiano.

Es verdad que en el quinquenio de cuño liberal que siguió a la fundación del *Reich*, el *kulturkampf* había podido propagarse también en otros Estados de la confederación alemana, aunque con diferencias características. La evolución de los acontecimientos más semejante a Prusia, aunque menos profunda, había sido la de Baden, cuyas leyes sobre las escuelas, el matrimonio y la Iglesia en los años 1868-74 [79] sirvieron de modelo en muchos puntos a las prusianas, y en otros siguieron a éstas. En Baviera no se pasó de un *Kulturkampf* subterráneo, comenzado también ya antes de 1870 y nacido de la tradición de un regalismo católico-liberal, que el ministerio Lutz (1870-90) llevó adelante consecuentemente, aunque cuidando de que no llegase a convertirse en un conflicto abierto [80]. No se fue más allá de la restauración del anterior control estatal (1873); en las parroquias y seminarios de Baviera hallaron acogida los sacerdotes y estudiantes de teología que habían tenido que abandonar Prusia. La única nota sensacional la daban las sedes episcopales de Espira y Würzburgo vacantes durante muchos años, ya que Pío IX había rechazado en 1876 el nombramiento de candidatos designados por el rey, muy adictos a la política eclesiástica del Estado. También Hessen-Darmstadt y Sajonia, siguiendo el ejem-

---

78. Austria: vol. VII, cap. XL, 939-942, en este tomo, cap. 2, Italia: ibid., cap. 38, 900-910; cap. XXXIX, 914-921.
79. Cf. vol. VII, cap. XL, 944-949; además, BACHEM, *Zentrumspartei* IV, 357-418.
80. Cf. ibid. 730ss; además, BACHEM, l c. 316-346.

plo de Prusia, dictaron en los años 1874-76 leyes sobre la Iglesia, de corte liberal[81].

En cambio, no se dejaron influenciar por el *kulturkampf* los dos restantes Estados alemanes con un contingente coherente de población católica: Württemberg y Oldenburg. En Württemberg existió incluso, dentro de los límites trazados por la ley sobre la Iglesia en 1862[82], una inteligencia marcadamente buena entre el Estado y la Iglesia, cuidadosamente cultivada por el rey Carlos I (1864-91) y por el obispo Hefele. También en Alsacia-Lorena, cuya integración, ya de por sí difícil, se habría visto más complicada aún por el *kulturkampf*, la administración dependiente de Berlín se obstuvo de tomar medidas más rigurosas.

II. Tensiones en la monarquía austro-húngara (1878-1914)

Por Erika Weinzierl

Profesora de la Universidad de Salzburgo

BIBLIOGRAFÍA: HI VII, antes del cap. XXIX y XL. Además: L.v. PASTOR, *Tagebücher, Briefe, Erinnerungen*, pub. por W. WÜHR, Heidelberg 1950; A. HUDAL, *Die österreichische Vatikanbotschaft, 1806-1918*, Munich 1952; J. WODKA, *Kirche in Österreich*, Viena 1959; F. ENGEL-JANOSI, *Österreich und der Vatikan* II, 2-173; M. CSÁKY, *Der Kulturkampf in Ungarn*, Graz-Viena-Colonia 1967; F. FUNDER, *Vom Gestern ins Heute*, Viena-Munich [3]1971; G. ADRIÁNYI, *Friedrich Graf Revertera, Erinnerungen (1888-1901)*, en AHPont 10 (Roma 1972) 241ss; I.A. HELLWING, *Der konfessionelle Antisemitismus im 19. Jh. in Österreich*, Viena-Friburgo-Basilea 1972.

Después de la entrada en vigor de las leyes de mayo de 1874[1] fracasaron todas las ulteriores tentativas de los liberales por configurar de acuerdo con sus ideas la legislación de política eclesiástica cislaitana.

Esta misma suerte corrió el proyecto de ley del gobierno, adoptado por las dos cámaras, tocante a la reglamentación de las condiciones jurídicas externas de las congregaciones religiosas, que

---

81. Hessen-Darmstadt: KISSLING III, 406-415; VIGENER, *Ketteler* 612-722; BACHEM, l.c. 419-437. Sajonia: KISSLING III, 418-422; W. RITTENBACH, en LThK[2] IX 201s.

2. Cf. vol. VII, cap. XXIX, 709s.

1. Cf. HI VII, 941.

no fue sancionado por Francisco José, como también las disposiciones matrimoniales adoptadas por la cámara de diputados en 1876. El proyecto fracasó ante el veto del senado. Si bien la comisión confesional de la cámara de diputados comenzó de nuevo a ocuparse en febrero de 1877 con el proyecto de legislación complementaria sobre el matrimonio, y en 1878 llegó incluso a discutirse el proyecto de ley sobre la introducción del matrimonio civil obligatorio [2], sin embargo, otros quehaceres legislativos, así como la ocupación de Bosnia y Herzegovina acabaron definitivamente con tales proyectos. Igualmente fracasaron todas las demás tentativas de los liberales por lograr modificaciones en la legislación sobre política eclesiástica.

En cambio, en la cuestión escolar alcanzaron los católicos un éxito notable: El 5 de febrero de 1880, el diputado príncipe Aloys Liechtenstein, que entonces formaba todavía parte del grupo conservador y que, un decenio más tarde, se adhirió a los socialcristianos, presentó en la cámara de diputados una ponencia acerca de la escuela, en la que se pedía al gobierno una revisión de la ley imperial sobre la escuela elemental. La disminución de los gastos, el aumento de la influencia de los *Länder* en la escuela y la atención a las necesidades religiosas, morales y nacionales de la población, eran los objetivos de la reforma propuesta por Liechtenstein. Éstos fueron puntualizados todavía más por otra moción presentada el mismo día por el diputado católico Lienbacher. Ambas propuestas dieron el impulso para la elaboración por el gobierno de una ley complementaria sobre la escuela. En ella participó también el verdadero creador de la ley imperial de 1869, sobre las escuelas, Alois Hermann, jefe de sección, amigo de Adalbert Stifter y finalmente partidario de la escuela confesional [3].

La propuesta del gobierno fue adoptada por el parlamento en abril de 1883 y sancionada el mes siguiente por el emperador [4]. Era un complemento de la ley imperial sobre las escuelas importante para la organización de ésta, y respetaba explícitamente la confesión religiosa de los escolares.

---

2. G. Kolmer, *Parlament und Verfassung in Oesterreich von 1848-1904*, II, Viena-Leipzig 1903, 339.
3. W. Goldinger, *Das Verhältnis von Staat und Kirche in Oesterreich nach Aufhebung des Konkordates von 1855*, «Religion, Wissenschaft, Kultur» 9 (1957-III) 144
4. «Reichsgesetzblatt» 53 (1883).

La segunda propuesta escolar del príncipe Liechtenstein, de 28 de enero de 1888, apoyada por un memorándum del episcopado austríaco y que raclamaba la participación de la Iglesia en el control de la escuela [5], no tuvo el mismo éxito. La actitud negativa del gobierno fue apoyada principalmente por la socialdemocracia austríaca que entonces se hallaba ya en vías de unificación [6]. Así pues, la exigencia de la escuela confesional tuvo hasta la caída de la monarquía solamente una vez —durante la presidencia del consejo del conde Kasimir Badeni (1895-97)— perspectivas de realización, por lo menos parcial. Pero los socialdemócratas, cuyo jefe, Dr. Karl Lueger (1844-1910), había sido nombrado alcalde de Viena, a pesar de la resistencia del alto clero y de la corte, negaron su apoyo a Badeni y contribuyeron a su caída, porque tenían la mirada puesta en los electores de los Sudetes, contrariados por las disposiciones de Badeni referentes a la lengua checa [7]. Esto no impidió, sin embargo, que los nacional-alemanes radicales, bajo la guía de Georg Ritter v. Schönerer, aprovecharan las simpatías por los deseos de los eslavos, del partido católico del pueblo en las regiones de los Alpes para la propagación del movimiento anticlerical [8].

Entre tanto vino a hacerse imposible para los liberales el recrudecimiento de la legislación confesional, a la que todavía aspiraban. Según el juicio de un historiador liberal, incluso esta legislación «no fue puesta en vigor y apenas si valía el papel en que tales leyes estaban escritas» [9]. Aunque este juicio no es ciertamente del todo exacto, no se puede, sin embargo, dudar de que no sólo el emperador, sino, en definitiva, también el gobierno y la burocracia respetaron los sentimientos de los católicos exasperados y resueltos a oponer seria resistencia al Estado [10].

A esta satisfactoria situación confesional hay que atribuir también en no pequeña parte la comprensión que el cardenal Rauscher y sus sucesores, los arzobispos de Viena Kutschker, Ganglbauer y Gruscha mostraron al Estado, aun después de la denuncia

---

5. Suplementos a las notas taquigráficas de la cámara de diputados 1883, n.º 490.
6. P.M. Zulehner, *Kirche und Austromarxismus*, Viena-Friburgo-Basilea 1967, 38s.
7 B. Sutter, *Die Badenischen Sprachenverordnungen von 1897*, I, Viena 1960, 247.
8. J. Wodka, *Kirche in Oesterreich*, Viena 1959, 350.
9. G. Kolmer, o.c., II, 343.
10 Cf. *HI* VII, 939s.

del concordato en 1870. Además, después de la caída del gabinete Auersperg en 1879 los liberales perdieron en gran manera su posición, que poco antes era casi todopoderosa.

El gabinete conservador neutral de Taaffe mantuvo buenas relaciones con las derechas conservadoras en el parlamento e hizo que la legislación social que se había emprendido fuera elaborada en gran parte por reformadores sociales cristianos, tales como el conde Egbert Belcredi y Aloys Liechtenstein. Además, el gabinete, con la mencionada ley complementaria sobre la escuela elemental en 1883, tuvo en cuenta las exigencias escolares de los católicos y en julio de 1883 devolvió al obispo de Linz, Rudigier, los bienes de dotación de Gleink y Garsten que el gobierno liberal le había sustraído durante el *kulturkampf*. También durante la era de Taaffe tuvo lugar en 1885 un arreglo legal de la congrua con objeto de mejorar la precaria situación material del clero [11].

Este espíritu de conciliación caracteriza también la legislación sobre la Iglesia de todos los gobiernos cislaitanos que siguieron a Taaffe. En este terreno sólo se legisló cuando lo exigían apremiantemente, la práctica o el deseo de evitar durezas [12]. Así, por ejemplo, se promulgó la ley complementaria sobre los profesores de religión de 1888 [13], la llamada ley forense de 1894 [14] y la ley sobre la congrua de 1898 [15]. Esta última, no satisfizo plenamente los deseos del clero inferior y así fue corregida en 1902 y 1907 con leyes complementarias [16], que fueron obra del canonista Max von Hussarek, posteriormente historiador del concordato de 1855, y que desde 1897 dirigió el departamento ministerial para los asuntos del culto católico [17].

Así pues, hasta la caída de la monarquía, la legislación austríaca sobre la Iglesia se basaba en cuanto a lo esencial en las leyes

---

11. «Reichsgesetzblatt» 1885, n.º 47.

12. R. Höslinger, *Das Kultuswesen in der Zeit von 1867-1948: 100 Jahre Unterrichtsministerium 1848-1948*, Viena, sin año, 429.

13. «Reichsgesetzblatt» 1888, n.º 99.

14. Los terratenientes no pertenecientes a la parroquia pero cuyas posesiones estuvieran situadas total o parcialmente dentro de los límites parroquiales, estaban obligados por el derecho canónico a contribuir a los gastos de la fábrica de la iglesia. Esta obligación no fue reconocida por el derecho austríaco hasta la ley de 31-12-1894. «Reichsgesetzblatt» 7 (1895).

15. «Reichsgesetzblatt» 176 (1896).

16. «Reichsgesetzblatt» 48 (1902).

17. W. Plöchl, *Max von Hussarek als akademischer Lehrer*, en ÖAKR 5 (1954) 82s.

confesionales de los años 1868 y 1874, cuyas suavizaciones, junto con una benévola ejecución por parte del Estado, movieron finalmente también a los católicos a conformarse más o menos con ellas. El episcopado, sobre todo el de las zonas de habla alemana, que desde 1867 procedía ya, con pocas excepciones, únicamente de la burguesía [18], se señaló ahora incluso por una fidelidad especial al emperador: en 1891, con ocasión de las elecciones, publicaron los obispos una carta pastoral, en la que aconsejaban a los fieles «nombrar electores que fueran fieles al emperador» [19].

En la abierta polémica que entonces se inició entre los conservadores y el partido «socialcristiano» (así llamado desde 1889), casi todos los obispos —como también el emperador— se mostraban, si no hostiles, por lo menos sumamente reservados frente al nuevo partido católico. El alto clero, representado por el cardenal de Praga Schönborn, presentó en Roma desde comienzos de los años noventa, juntamente con los diplomáticos del emperador, constantes quejas contra los socialcristianos. Sin embargo, debido a la mediación del nuncio de Viena Agliardi y a la benevolencia del cardenal Secretario de Estado Rampolla, no tuvieron consecuencias desfavorables para dicho partido; al contrario, el cardenal Rampolla dio su expresa aprobación al programa socialcristiano, aprobación que en todo caso iba condicionada a la imposición de frenar el antisemitismo radical[20], propagado por el partido en el período de su ascenso y apoyado por numerosos sacerdotes [21]. Sin embargo, el cardenal de Viena, Gruscha, adversario encarnizado de los socialcristianos, «dado que la democracia a costa del cristianismo le parecía ser el gran peligro del futuro» [22], parece haber prestado su apoyo moral al emperador Francisco José (con el que se entendía admirablemente), en su negativa tenaz a confirmar la elección de Lüeger como alcalde de Viena. Lüeger, por

---

18. E. Saurer, *Die politischen Aspekte der östr. Bischofsernennungen, 1867-1903*, Viena-Munich 1968, 230.

19. W. Goldinger, o.c. 145.

20. F. Funder, *Vom Gestern ins Heute*, Viena 1952, 138ss.

21. *Kirche und Synagoge. Hdb. zur Geschichte von Christen und Juden*, bajo la dirección de K.H. Rengstorf - S. von Kortzfleisch II, Stuttgart 1970, 499ss, así como I.A. Hellwing, *Der konfessionelle Antisemitismus im 19 Jh. in Oesterreich*, Viena-Friburgo de Brisgovia-Basilea 1972.

22. O. Posch, *Anton Josef Gruscha und der östr. Katholizismus 1820-1911* (tesis de filosofía no publicada), Viena 1947, 185-208.

su parte, tampoco se retrajo de criticar enérgicamente, en 1901, en una asamblea electoral en Viena, la «curiosa» actitud del episcopado austríaco en política eclesiástica [23].

Sólo con el arzobispo Nagal y sobre todo con Piffl, mejoraron notablemente las relaciones del episcopado con el partido, que había comenzado como defensor de los intereses de la pequeña burguesía, luego quiso ganar también a los labradores, en 1907 se unió con los conservadores y finalmente sería el único que en la república defendería los intereses de la Iglesia. Cierto que estos intereses fueron también propugnados por las organizaciones católicas que surgieron en los años ochenta y noventa del siglo XIX y también después (asociación de universitarios católicos en 1884, liga de la escuela católica en 1886, movimiento de trabajadores cristianos en 1892). En 1905, por iniciativa del jesuita P. Viktor Kolb, se fundó, para prestar apoyo a la prensa católica, la asociación llamada *Piusverein*, que después de la primera guerra mundial se asoció a la liga católica del pueblo, creada en 1909 [24]. A fines del siglo surgieron ligas católicas de labradores; varias de las asociaciones católicas de jóvenes que se remontaban a la preguerra fueron reunidas en 1917 en la «Liga de la juventud católica alemana de Austria» [25]. También las jornadas católicas austríacas, celebradas a intervalos irregulares desde 1877, sirvieron desde el principio de plataforma para la proclamación de exigencias eclesiásticas, o católicas, aun cuando éstas no fueron gratas al gobierno por razones de política exterior. Tal fue el caso de la segunda jornada católica de 1889, que hizo de la necesidad de la libertad de la sede apostólica el objeto de una resolución dirigida contra Italia, miembro de la triple Alianza. Incluso dio pie al presidente del consejo Taaffe para hacer una declaración en el parlamento en el sentido de que la política exterior de la monarquía está fijada por las estrechas relaciones de amistad con el reino de Italia y por sus intereses vitales [26].

La posición con respecto a Italia y el problema de las nacionalidades de la monarquía de los Habsburgos fueron las cuestiones

---

23. R. SIEGHART, *Die letzten Jahrzehnte einer Grossmacht*, Berlín 1932, 318.
24. J. WODKA, o.c. 345s.
25. G. SCHULTES, *Der Reichsbund der katholischen Jugend Oesterreichs*, Viena 1967, 132ss.

capitales en las relaciones de Austria-Hungría con el Vaticano durante el pontificado de León XIII. En la elección de este pontífice parecen haber intervenido decisivamente, según las informaciones de Johannes v. Montel (1831-1910)[27], consejero religioso en la embajada austríaca, que gozaba de excelentes relaciones en el Vaticano, el cardenal Manning y el cardenal Simor, Primado de Hungría[28]. El papa recién elegido se quejó ya en su primera carta política a Francisco José de *le sempre crescenti ostilità* contra la santa sede por parte de Italia y rogó al emperador que interviniese en favor del papado que se hallaba en peligro[29]. El emperador respondió con buenas palabras, pero de una manera evasiva.

Dado que en Viena se había tomado la resolución de integrar en el círculo de las potencias conservadoras al reino de Italia, nacido de una revolución, evitó también Austria condenar el escándalo producido con ocasión de la traslación de los restos de Pío IX en julio de 1881. El papa quedó profundamente decepcionado por ello. Entonces, en la primavera de 1882 le ofreció el emperador *la hospitalidad de la monarquía para el caso de necesidad*, por medio de su enviado especial el barón v. Hübner, aunque éste debía al mismo tiempo procurar impedir que el papa hiciera uso de aquella oferta de asilo[30]. De todos modos, el difícil cometido tuvo tanto éxito, que León XIII declaró a Hübner: «Toda mi esperanza, todo mi amor, toda mi confianza van dirigidos, después de Dios, a su majestad el emperador de Austria»[31].

De hecho Austria se negó a garantizar a Italia en la Triple Alianza la posesión de Roma[32]. En 1888 dio de nuevo el emperador a Hübner el encargo de volver a ofrecer asilo en Austria al papa oprimido por el gobierno Crispi. Si bien tampoco esta vez —aunque Austria estaba totalmente dispuesta— se dio el caso de aceptar la oferta, sin embargo, León XIII pensó ya en Salzburgo,

---

26. A. HUDAL, *Die österreichische Vatikanbotschaft, 1806-1918*, Munich 1952, 234.

27. Sobre Montel, sobre todo A. HUDAL, o.c., 250ss.

28. L. FREIHERR V. PASTOR, *Tagebücher, Briefe, Erinnerungen*, Heidelberg 1950, 374.

29. *Die politische Korrespondenz der Päpste mit den östr. Kaisern, 1804-1918*, bajo la dirección de F. ENGEL - JANOSI, con la colaboración de R. Blaas - E. Weinzierl, Viena - Munich 1964, n.º 145.

30. ENGEL - JANOSI, *Oesterreich und der Vatikan, 1846-1918*, I, Viena - Graz - Colonia 1958, 230.

31. *Die politische Korrespondenz*, o.c. 48s.

32. F. ENGEL - JANOSI, o.c. I, 232.

mientras que en 1882 habría preferido Trento como lugar de refugio[33].

Durante la secretaría de Estado de Rampolla se enfriaron, sin embargo, sensiblemente las relaciones entre la monarquía y el Vaticano, cuya política profrancesa y proeslava producía desazón en Viena[34]. Además, en toda una serie de cuestiones de la política eclesiástica de la monarquía, como, por ejemplo, en el nombramiento de obispos, hubo constantes fricciones con la curia. Casi todos los departamentos imperiales de política eclesiástica reivindicaron el derecho imperial de nombramiento de obispos. El emperador se atuvo casi siempre a estas motivaciones, que después de 1880, estaban cada vez más orientadas conforme al problema de las nacionalidades. Así fueron nombrados obispos italianos y eslavos en la costa y en Dalmacia, rutenos poco populares, en Galizia, pero, en todo caso, principalmente hombres con cuya fidelidad podía contar el gobierno[35].

La curia ponía dificultades sobre todo en la provisión de obispados húngaros, aunque también en la zona costera, y así con frecuencia, sólo tras largas negociaciones y rechazo alternativo de los candidatos, se llegaba a compromisos, como en el caso de la sucesión del primado húngaro Simor en 1891, en el de la provisión de Agram en 1894[36] o de Zara en 1902[37]. En el caso de Zara se trató también de la cuestión del derecho imperial de traslado de obispos, que fue defendido con el mayor ahínco incluso por un católico tan convencido como Max von Hussarek, en su función de relator competente en el departamento del culto, del Ministerio de Instrucción pública[38].

En ocasiones se debatió también ásperamente el nombramiento de cardenales, como, por ejemplo, en el caso del arzobispo de Erlau, doctor Josef Samassa, propuesto por el gobierno. Ya que éste, a juicio del Vaticano, no se había opuesto en los debidos términos al proyecto húngaro de ley sobre el matrimonio civil y,

---

33. Ibid. 255s.
34. Ibid. 268ss.
35. E. Saurer, o.c., 235ss.
36. F. Engel-Janosi, o.c. i, 278ss.
37. G. Adriányi, Friedrich Graf Revertera, *Erinnerungen* (1888-1901), en AHPont 10 (1972) 326s.
38. W. Goldinger, *Eine Auseinandersetzung Oesterreich-Ungarns mit der Kurie über das kaiserliche Nominationsrecht für Bischofsstühle*, en ÖAKR 6 (1955) 213.

además, en 1894 se había expresado en la delegación húngara en favor del derecho imperial de veto en la elección del papa. La colación de la dignidad cardenalicia a Samassa sólo pudo lograrse bajo el pontificado de Pío x [39]. Los empeños de los ministros de asuntos exteriores Aehrenthal y Berchtold por lograr que el número de cardenales de la monarquía fuera elevado de 6 (4 en la parte austríaca y 2 en la húngara) a 7 no tuvieron éxito hasta última hora [40].

Por otro lado aquellos obispos de la monarquía, «cuyas voces se oían de buena gana en el Vaticano» [41], tales como el obispo Stadler de Sarajevo y el obispo Strossmayer de Dyakovar, ambos portavoces y protectores de los croatas, no gozaban en modo alguno de las simpatías del gobierno austríaco. En ello desempeñaba también su papel la cuestión de las lenguas litúrgicas nacionales, sobre todo de la eslava en las diócesis de rito latino de Dalmacia y Croacia. El gobierno veía en ello un medio empleado deliberadamente por algunos obispos, como, por ejemplo, Strossmayer, para la unión nacional de los eslavos o por lo menos de los eslavos del sur, «mediante el vínculo de la Iglesia católica» [42].

También el empleo del húngaro como lengua litúrgica por rutenos magiarizados en las diócesis griegas unidas de Munkács y Eperyes condujo a discusiones políticas y científicas entre Viena y el Vaticano, que al fin prohibió el uso de la liturgia húngara [43]. Pero esto no impidió que se siguiera empleando, con tolerancia tácita por parte de Roma, sobre todo en la diócesis erigida en 1912 en Haydudorog —contra la voluntad expresa del príncipe heredero Francisco Fernando— [44] por los griegos católicos de Hungría [45].

Un punto de sensibles reacciones austríacas fue también el derecho de protectorado de la monarquía sobre los cristianos de los Balcanes y del próximo Oriente. Incluso las negociaciones del Vaticano con Turquía, sobre la conclusión de un concordato para

39. F. Engel-Janosi, o.c. II, Graz-Viena-Colonia 1960, 79ss.
40. E. Weinzierl-Fischer, *Die letzten Erinnerungen österreichisch-ungarischer Kardinäle* en *Oesterreich und Europa* (Festgabe für Hugo Hantsch), Graz-Viena-Colonia 1965, 411ss.
41. F. Engel-Janosi, o.c. I, 296.
42. Kálnoky a Revertera 1881, VII, 23; F. Revertera, *Erinnerungen* o.c. 260, nota 17.
43. Ibid. 264.
44. F. Engel-Janosi II, 122 156s.
45. F. Revertera, *Erinnerungen,* o.c. 266.

Albania, fracasaron debido a la resistencia de Austria-Hungría, que veía en tal tratado una violación de su derecho de protectorado [46].

Ahora bien, todas estas diferencias pasan a segundo plano si se comparan con la polémica, llena de consecuencias para la monarquía, con la santa sede durante los pontificados de León XIII y Pío X: la lucha en torno a la legislación de política eclesiástica de Hungría. Esta lucha se remontaba a la llamada *Wegtaufenverordnung* del año 1890 [47]. Ésta tenía como objetivo lograr que se observase la ley de 1868 sobre la confesión religiosa de los hijos nacidos de matrimonios de confesión mixta. Según la ley debían éstos seguir, según el sexo, la confesión del padre o de la madre respectivamente, aunque en la práctica se había hecho corriente un bautismo anticipado *(Wegtaufen)* por el párroco católico. Ya entonces se había declarado Roma contra la transferencia del certificado de bautismo al sacerdote competente, exigida por el Estado.

La lucha se recrudeció todavía más cuando a partir de 1892 volvió a formularse en el parlamento húngaro la reclamación del matrimonio civil, de la inscripción en el registro civil y de la libertad religiosa en general. Este programa fue adoptado también por el ministro de culto del gabinete Wekerle, conde Albin Csáky. El gobierno, tras su primera crisis y su vuelta al poder —aunque esta vez sin Csáky— logró en 1894 hacer triunfar en las dos cámaras el mencionado proyecto de matrimonio civil y de inscripción en el registro civil, así como la modificación de la ley de 1868, y obtuvo la correspondiente sanción imperial; una vez conseguida esta meta, Wekerle se retiró definitivamente, ya que había perdido la confianza del emperador para una nueva reforma legislativa que tenía en proyecto. Contrariamente al partido popular católico húngaro, radicalmente conservador, fundado en 1894, y también a algunas tendencias del gabinete liberal Bánffy, el ministro de asuntos exteriores, conde Kálnoky y el embajador austríaco en Roma, conde Revertera, pusieron empeño en evitar una ruptura abierta con la santa sede [48].

---

46. A.H. BENNA, *Studien zum Kultusprotektorat Oesterreich-Ungarns in Albanien im Zeitalter des Imperialismus (1888-1918)*, «Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs» 7 (1954) 28s.

47. M. CSÁKY, *Der Kulturkampf in Ungarn*, Graz-Viena-Colonia 1967, 41ss.

48. F. ENGEL-JANOSI, o.c. I, 287.

Sin embargo, cuando el nuncio de Viena Agliardi emprendió en 1895 un viaje de inspección a Hungría, requirió en diferentes alocuciones a los círculos católicos dirigentes a ponerse del lado del clero en la inminente lucha con el gobierno. Esto dio lugar a una interpelación en la cámara de diputados húngara. En respuesta a ésta declaró el presidente del consejo Bánffy que el nuncio había abusado claramente de sus facultades, que Kálnoky era también de este parecer y que había protestado ya ante la curia. Como esto no era exacto, Kálnoky —que, por cierto, en una carta a Bánffy había calificado de falta de tacto el procedimiento del nuncio— protestó telegráficamente contra la declaración de Bánffy y dimitió de su cargo. Roma, en cambio, se negó a revocar a Agliardi «antes de que se hubiese reparado la ofensa infligida al santo padre en la persona de su representante», como explicó a Revertera el cardenal secretario de Estado Rampolla [49]. Si bien en Roma no se insistió en la petición de una excusa formal del gobierno austríaco, sin embargo, Agliardi no fue nombrado cardenal y retirado de Viena hasta el año 1896.

Entre tanto, en Hungría se habían aprobado también las leyes sobre la aceptación de la religión israelita y la libertad general de religión, que a fines de 1895 fueron también sancionadas por el emperador. Se puede discutir sobre si la modificación de la legislación de política eclesiástica de Hungría en 1894-95 debe estimarse como *kulturkampf* o como reforma de la política eclesiástica [50]. En todo caso, no cabe duda de que el conflicto, duradero y, por lo menos en algunos momentos, dramático, entre la Iglesia y el Estado, habría podido al menos suavizarse. Su crudeza se debió también, sin duda, a que de parte de la Iglesia no se trataba sólo de la defensa de la sacramentalidad del matrimonio, sino también de la defensa de su supremacía en el reino de san Esteban, que, según las palabras de Rampolla, «no debía entregarse nunca en manos de los calvinistas y de los judíos» [51].

Cuanto más duraba el pontificado de León XIII, tanto más poderoso se iba haciendo el cardenal secretario de Estado Rampolla, pero al mismo tiempo también menos grato, y hasta francamente

---

49 Ibid 292.
50 M. CSÁKY, o.c 103ss.
51. Ibid. 110.

odioso, a Viena. Incluso el embajador austríaco Revertera, tan leal para con la Iglesia y para con el Vaticano, tenía constantes diferencias con él[52]. Cierto que no era nada fácil entenderse con el orgulloso y susceptible siciliano. Sin embargo, la aversión que le profesaba la diplomacia austríaca debe, sin duda, explicarse por el hecho de que de la gran carga de la política interior de la monarquía, a saber, el problema de las nacionalidades, que adquiría proporciones cada vez mayores, llegó a su punto culminante en el período del pontificado de León XIII, con la crisis de Badeni de 1897. Rampolla, que simpatizaba con los eslavos, con los italianos, con los socialcristianos, y con los partidos democráticos católicos en Austria y en Hungría, reconoció un importante papel a Francia y a Rusia en la política exterior del Vaticano, por lo cual debía ser necesariamente persona ingrata no sólo para los políticos conservadores y liberales y, hasta para varios obispos austríacos, sino también para el mismo emperador. Hasta qué punto éste conservó a lo largo de los años mal recuerdo por la oposición inicial del secretario de Estado a la sepultura eclesiástica de su hijo Rodolfo[53], es cosa que no se puede decidir. En todo caso, una cosa es absolutamente cierta: nunca había habido en Viena, hasta entonces, tanta unanimidad sobre el recurso al veto imperial, como en la elección del papa en 1903. Dado que en la noche del 1.º de agosto obtuvo ya Rampolla 29 votos de los 62[54], hasta el punto de que se le felicitaba como nuevo papa, es indudable que lo que le privó de la tiara fue el veto austríaco leído en la mañana del 2 de agosto por el cardenal de Cracovia Puzyna[55]. El nuevo papa, el patriarca de Venecia Giuseppe Sarto, elegido el 4 de agosto de 1903, satisfizo, ciertamente, con relativa rapidez algunos deseos austríacos que hacía tiempo aguardaban su turno, como, por ejemplo, la elevación del arzobispo Samassa a la dignidad cardenalicia. Aunque no menos rápidamente —ya en enero de 1904— declaró con toda solemnidad, mediante la constitución *Commissum nobis*, la invalidez del derecho al veto, que reivindicaban por tradición Francia, España y Austria y amenazó con las más graves penas eclesiásticas[56] a cuantos osaren hacer uso de tal veto.

52. Por ejemplo, F. REVERTERA, *Erinnerungen*, o.c. 309.
53. A. HUDAL, o.c. 250 y F. ENGEL-JANOSI II, 2.
54. Ibid. II, 37. 55. Ibid. II, 38. 56. Ibid. II, 52.

En todo caso la lucha que con tanto ardor emprendió Pío X dentro de la Iglesia, a saber, la lucha contra el «modernismo», «no tuvo gran trascendencia para las relaciones de este pontificado con la monarquía de los Habsburgos» [57]. Cierto que también Austria tuvo su «disputa literaria», y que hubo escritores como Enrica v. Handel-Mazzetti, científicos como Albert Ehrhard y sacerdotes como Josef Scheicher, diputado de Austria inferior, y Franz Martin Schindler, teórico del partido socialcristiano, que fueron acusados de «modernismo» y que tuvieron que sufrir las consecuencias. Ehrhard [58] tuvo que abandonar la Universidad de Viena, Schindler no fue nombrado obispo por su amistad con Ehrhard [59]. Finalmente, hasta el arzobispo de Viena Gustav Piffl, que se había opuesto a la creación en Viena de una filial de la tristemente célebre organización de denuncias, la *Correspondance de Rome* de Benigni, fue denunciado en Roma como modernista por los integristas del círculo vienés *Commer-Kralik* [60].

Sin embargo, la polémica del modernismo, cuya investigación por lo que hace a Austria está, por cierto, todavía en sus comienzos [61], no alcanzó en este país tanta extensión como en Francia, Alemania o Italia. El mayor interés de la opinión pública austríaca se localizó en un caso, al que se dio gran importancia, debido a las actuaciones arbitrarias y nada diplomáticas del nuncio de Viena Granito Pignatelli de Belmonte: El canonista de Innsbruck, profesor Ludwig Wahrmund [62], que en 1888 había publicado un estudio sobre el derecho al veto de las potencias católicas, ya en 1902 se pronunció en sus clases en favor de los católicos reformistas Ehrhard y Schell. El 18 de enero de 1908 pronunció en Innsbruck un discurso «científico-popular» dirigido contra el *Syllabus* y contra la encíclica *Pascendi* de Pío X, en el que disertó sobre «*Weltanschauung* católica y ciencia libre», con un tono franca-

---

57. Ibid. II, 142.
58. A. DEMPF, *Albert Ehrhard. Der Mann und sein Werk*, Colmar 1944.
59. F. FUNDER, *Aufbruch zur christlichen Sozialreform*, Viena-Munich 1953, 126ss.
60. A. HUDAL, o.c. 289.
61. O. SCHROEDER, *Aufbruch und Missverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung*, Graz-Viena-Colonia 1969, 392-411ss y *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung*, bajo la dirección de E. WEINZIERL (Thomas-Michels-Festschrift), Graz-Viena-Colonia 1973.
62. M. HÖTTINGER, *Der Fall Wahrmund* (tesis de filosofía no publicada), Viena 1950, y F. ENGEL-JANOSI II, 86ss.

mente anticlerical. Wahrmund lo publicó además en Munich, después de haber sido prohibido en Austria. Acto seguido, el nuncio Belmonte no sólo se entrevistó con el ministro de Asuntos Exteriores Aehrenthal, sino que además declaró a varios periódicos que había exigido a Aehrenthal que Wahrmund fuese alejado de su cátedra. Mantuvo esta declaración aun después de haber sido desmentida por el mismo ministro. Así Wahrmund se convirtió en el héroe de la opinión pública liberal exasperada. En tales circunstancias el ministerio de instrucción pública no pudo permitirse la destitución[63] de Wahrmund, aun en el caso en que lo hubiese querido. Aehrenthal, por su parte, reclamó la destitución de Belmonte. Hasta el consejero de embajada, Montel, interesado siempre en hacer de mediador, se lo suplicó «muy encarecidamente» al papa. Pío x, que en este caso se sentía sin duda atacado personalmente, golpeó la mesa con el puño y gritó: «Yo no soy diplomático, pero soy inquebrantable. Ahora no puedo sacar de Viena a Monseñor Belmonte. Aunque se estuviera muriendo su madre, no podría yo ahora concederle tal permiso.» Luego se quejó del josefinismo que seguía dominando todavía en la monarquía de los Habsburgos...[64]. Hasta 1911 no fue Belmonte nombrado cardenal, conforme al turno; sólo entonces fue retirado oficialmente de Viena, aunque a partir del lance citado nunca volvió ya a ser recibido por el ministro de Asuntos Exteriores. Sin embargo, Pío x se expresó siempre, en general, en términos benévolos sobre la monarquía, a la que mostró su franca simpatía al estallar la guerra europea, que hacía años estaba temiendo[65].

Por parte austríaca, Francisco José, en aquellos «últimos años de una gran potencia», se declaró, una vez más, partidario de la alianza entre el trono y el altar —que tanto había deseado al comienzo de su reinado— cuando los obispos de la monarquía le rindieron homenaje con ocasión del sexagésimo aniversario de su reinado, el año 1908. El anciano emperador cerró su declaración con estas palabras: «En la enseñanza de la fe y en el desempeño de vuestro cargo podéis estar siempre seguros de la pro-

---

63. Sólo tras laboriosas negociaciones se logró inducir a Wahrmund a que aceptase la cesantía por algunos semestres. Finalmente fue trasladado a Praga.

64. F. ENGEL-JANOSI II, 96.

65. Ibid. II, 151.

tección de la autoridad del Estado. Yo mismo soy un hijo fiel de la Iglesia, que me ha enseñado la resignación en horas difíciles, que me ha proporcionado consuelo en la desgracia, que para mí y para toda mi casa ha sido guía fiel en todos los caminos de la vida»[66].

III. El fin del Kulturkampf en Prusia y en el imperio alemán

Por Rudolf Lill

Profesor de las universidades de Colonia y Roma

FUENTES: Como antes del cap. I (a excepción de la edición de Constabel).

Además: O. Pfülf, *Aus Windthorsts Korrespondenz,* en «Stimmen aus Maria Laach» 82-83 (1912); K.v. Schlözer, *Lezte römische Briefe, 1882-1894,* pub. por L.v. Schlözer, Berlín-Leipzig 1924; O.v. Bismarck, *Die gesammelten Werke,* vol. XII, XIII: *Reden, 1878-1897,* pub. por W. Schüssler, Berlín 1929-1930; *Vatikanische Akten zur Geschichte des deutschen Kulturkampfes,* pub. por R. Lill, parte 1: 1878-1880, Tubinga 1970, parte 2: 1880-1887 (en preparación).

BIBLIOGRAFÍA: Como antes del cap. I, en especial las obras de Kissling (vol. 3), K. Bachem (vols. 3 y 4), Franz-Willing, Morsey, Schmidt-Volkmar, E.R. Huber y Chr. Weber.

Además: E. Lefebvre de Béhaine, *Léon XIII et le Prince de Bismarck..., Introduction par G. Goyau,* París 1898; C. Crispolti - G. Aureli, *La politica di Leone XIII da Luigi Galimberti a Mariano Rampolla,* Roma 1912; J. Heckel, *Die Beilegung des Kulturkampfes in Preussen,* en ZSavRGkan 19 (1930) 215-353, nueva ed. en J. Heckel, *Das blinde, undeutliche Wort Kirche,* pub. por S. Grundmann, Colonia-Graz 1964, 454-571; E. Soderini, *Leo XIII. und der deutsche Kulturkampf,* pub. por R. Bauersfeld, Viena 1935; H. Mann, *Der Beginn der Abkehr Bismarcks vom Kulturkampf 1878-1880 unter bes. Berücksichtigung der Politik des Zentrums und der Römischen Kurie,* tesis, Francfort del Meno 1953; R. Lill, *Die Wende im Kulturkampf,* en QFIAB 50 (1970) 227-283, 52 (1972) 657-730; también en separata, Tubinga 1973; Chr. Weber. *Quellen und Studien zur Kurie und vatikan. Politik unter Leo XIII.*

---

66. O. Posch, o.c. 208s.

La iniciativa de pacificación partió de León XIII[1], que, sintiéndose papa político, quería salir lo antes posible del aislamiento de su predecesor y consideraba un quehacer apremiante poner término al *Kulturkampf*, el más molesto cometido político de la Iglesia en aquel tiempo. El día mismo de su elección (20-2-1878) escribió al emperador Guillermo I[2], como a otros príncipes en cuyos Estados existían tensiones de política eclesiástica, y promovió esfuerzos en común con vistas al restablecimiento de mejores relaciones, como las que habían existido anteriormente. El papa no se desanimó ante la respuesta de Berlín, que no mostraba gran entusiasmo por llegar a un acuerdo; apoyado por algunas pocas personas de confianza, como el nuevo secretario de Estado, cardenal Franchi[3] y el prelado Czacki[4], esbozó rápidamente su programa. El papa y sus consejeros apreciaban la política antirrevolucionaria de Bismarck y estaban convencidos de que sólo un hombre de Estado de su altura era capaz de poner término al *Kulturkampf* que él mismo había iniciado.

La meta suprema del papa, en la que tuvo constantemente puesta la mira, era recuperar la libertad de acción que la Iglesia necesitaba para el desempeño de su misión religiosa; si era preciso, estaba dispuesto a hacer al Estado todas las concesiones que le parecieran compatibles con la constitución de la Iglesia. Como cometido no menos legítimo consideraba también el mantenimiento y fortalecimiento del orden social conservador. En una alianza entre el papado y una potencia política monárquica, como Prusia y el *Reich*, veía León XIII el verdadero frente de resistencia contra el socialismo y la revolución.

---

1. Sobre la personalidad y sobre el programa de León XIII, cf. 42-66.

2. La primera correspondencia entre León XIII y Guillermo I: SIEGFRIED, *Aktenstücke*, n.º 183s.

3. Alessandro Franchi (1819-78), en 1856 nuncio en Florencia, en 1860 secretario de la congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios (AES), en 1868 nuncio en Madrid, en 1873 cardenal, en 1874 prefecto de Propaganda, había participado ya en 1877 en tentativas por entablar conversaciones con Alemania. Cf. 41.

ECatt V, 1622 (Bibl.); R. LILL, *Vatikanische Akten* (en adelante: V.A.) 3, nota 1.

4. Wladimir Czacki (1834-88), en 1877 secretario de la congregación de AES, en 1879 nuncio en París, en 1882 cardenal. Czacki, que en calidad de polaco fue, con frecuencia, mirado como sospechoso de «hostilidad al *Reich* por los promotores del *Kulturkampf* alemán, fue uno de los más convencidos colaboradores en la política de paz del nuevo papa. Sintió especial interés por Francia; junto con el papa, fue el verdadero iniciador de la política de entendimiento con la república. U. STUTZ, *Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII*...(AAB 1925, n.º 3-4) 7ss, 62-67, etc.; V.A. 116, nota 1.

El papa aspiraba a un convenio de grandes alcances; convencido como estaba de la necesidad de paz por parte del Estado, creyó prematuramente que Bismarck estaría dispuesto a compartir, en mayor o menor medida, sus propios modos de ver y que, en las cuestiones concretas debatidas, se mostraría más complaciente con un papa conciliador[5]. La idea que tenía de sí el Estado moderno, la compleja estructura política de Prusia y de Alemania, así como los múltiples y variados obstáculos psicológicos que se oponían a la pacificación, no fueron suficientemente valorados por el Vaticano.

No se consultó ni a los nuncios de Viena y Munich, que por lo menos, de alguna manera, estaban informados sobre las circunstancias de Alemania, ni a los obispos prusianos. Y, lo que era peor, no se contó con la opinión de los políticos del centro, que cargaban con el peso principal de la lucha. El papa se tenía sólo a sí mismo por el guardián nato de los derechos de la Iglesia. Sólo a él, en una lucha de alcance tan fundamental como el *Kulturkampf*, le correspondía la dirección de las negociaciones y la competencia en la decisión.

Aquí se pone de manifiesto la tendencia centralista y autocrática de León XIII, no pocas veces olvidada, que, sobreponiéndose a su política de adaptación y a su relativa apertura de espíritu, le indujo a continuar la línea total del desarrollo curial del siglo XIX. Con un acuerdo entre el pontificado y el imperio se reforzaría la reivindicación de su soberanía, que debía sostenerse a toda costa, en contraste con su predecesor que se había mostrado *débil en este sentido*. Además, un entendimiento con la más fuerte potencia europea podía facilitar el allanamiento de los conflictos con otros Estados.

El punto más destacado del programa de León XIII estaba en la convicción de que la Iglesia no podía seguir más tiempo en el estado de guerra en que se había mantenido bajo Pío IX. Su punto más débil era la exagerada apreciación de las propias posibilidades y el deficiente conocimiento de la situación en los diferentes países, includa Alemania. Sólo tras reiterados reveses, que podrían haberse evitado con un análisis a tiempo y realista de la

---

5. Declaraciones programáticas de León XIII y de sus más íntimos colaboradores: V.A., 12 33 58 61 75 85 90 94 103 127 130 142a 144 147 152 180 187 207 215 225.

situación, se impuso en el Vaticano la convicción de que era preciso hacer concesiones. El papa, que atribuía la mayor importancia a un buen entendimiento, estaba, por lo regular, más dispuesto que sus propios colaboradores a tales concesiones; sólo en la última fase del proceso que vamos a describir en este capítulo halló en Monseñor Galimberti (v. más adelante) un íntimo colaborador que era todavía mucho más condescendiente que el pontífice.

Entre las razones que movían a Bismarck a no desestimar los tanteos de paz de Roma, sólo uno concordaba, en parte, con los motivos del papa: el debilitamiento de la idea monárquica del Estado, a que había dado lugar el *Kulturkampf*, se fue incrementando y llenó de creciente preocupación a la corte imperial y a amplios círculos conservadores. Mayor importancia revestían para el canciller, la evidencia del fracaso del *Kulturkampf*, la modificación de la situación en su conjunto y sus nuevos planes de política interior[6]. El cambio de rumbo, del libre comercio al proteccionismo aduanero, que en un principio estimó necesario, debía imponerse solamente contra los aliados liberales del *Kulturkampf* y exigía nuevas alianzas. No era desusado en Bismarck abandonar a sus partidarios cuando ya no le servían. Su aproximación a los conservadores estaba ya en marcha. Entonces proyectó por añadidura, atraerse al partido del centro, o bien adelantársele entablando negociaciones con el papa, para desligarlo así de su base de masas, aglutinada por motivos eclesiásticos; desde el cambio de pontificado parecían darse presupuestos más propicios para este objetivo. Sus especulaciones sobre el centro y la atención prestada a los conservadores remiten a un contexto más amplio de política interior, que en gran parte estaba determinado por el incremento de la socialdemocracia: El viraje en política económica era sólo parte del gran giro conservador y de la consolidación de las estructuras del *Reich* que el canciller había iniciado ya en la primavera de 1878; elementos de la nueva orientación eran la ley contra los socialistas y la represión de todos los conatos de parlamentarización del *Reich*[7]. Un *modus vivendi* con el papado y con la Iglesia

6. Declaraciones programáticas del canciller; BISMARK GW VI c, 120 143 174 178 183s 217 220 222ss 229 231 241 243s 259 261ss 267 279 290s 301 304 306 322 324s 328ss 332-335 338 347-353 355 357 360 367; XII 11s 299-305; XIII 181-192 194-202 282-315. V.A., 6a 13 19 24 49-52 62 70 99 112 152s 155 198 218 222 229 233 237 244 255.

7. Acerca del giro conservador de la política interior alemana en 1878-80, v. entre

católica convenía tanto a este giro de política interna como a la simultánea reorientación en política externa de la doble alianza con Austria-Hungría. Por supuesto, ni Bismarck ni la burocracia prusiana querían ceder en cuestiones eclesiásticas tanto como esperaba León XIII. Había que terminar con la lucha abierta, pero tenía que mantenerse el control del Estado sobre la Iglesia; había que limar las peores asperezas de las leyes de mayo, pero por medio de leyes unilaterales del Estado; en ningún momento pensó Bismarck en el acuerdo en que tenía puestos los ojos León XIII.

La eliminación, erizada de problemas, del *Kulturkampf*, se efectuó en tres fases. En la primera se entablaron negociaciones entre la santa sede y Prusia (1878-80); en la segunda se promulgaron las leyes «discrecionales» de mitigación (1880, 1882, 1883), en la tercera, las dos leyes de paz (1886, 1887).

1. A las señales del Vaticano reaccionó con la mayor habilidad Bismarck, que ya no tenía por qué temer la pesadilla de la marcha a Canossa; se ingenió para tener largo tiempo al papa en la obscuridad tocante a sus verdaderas intenciones y para atraerlo, al camino de las concesiones, mediante insinuaciones que a nada comprometían, por ejemplo acerca de la cuestión romana. La voluntad de paz notificada demasiado claramente por León XIII puso el triunfo en las manos de la parte contraria.

Los primeros contactos, en los que el canciller hizo transmitir el deseo de una paz honrosa, tuvieron lugar a través del nuncio de Munich, Aloisi Masella [8], del embajador prusiano en Baviera, conde Werthern, y del bávaro, conde Holnstein, hombre de confianza de Bismarck. Una carta del príncipe heredero Federico Guillermo, que representaba a su padre, herido en un atentado, condujo a las verdaderas negociaciones, que propugnaban la totalidad del programa de Bismarck, cuyas consecuencias no se penetraron en un principio en el Vaticano: Declaraba que las leyes del Estado

---

otro H. Böhme, *Deutschlands Weg zur Grossmacht . 1848-1881*, Colonia 1966, 446-579; H.-U. Wehler, *Bismarck und der Imperialismus*, Colonia 1969, 101-111 127-135 139-151 168-193; E.R. Huber, *Verfassungsgeschichte* IV 67s 104 146s 152-157 772s 882s 1044-49, 1063ss 1068 1153-64; R. Lill, *Wende im Kulturkampf* 232ss 245ss, etc.

8. Gaetano Aloisi Masella (1826-1902), en 1877 nuncio en Munich, en 1879 en Lisboa, en 1883 cardenal de Curia.

ECatt I, 916 (Bibl.).

no se podían adaptar a los dogmas católicos y que, por tanto, había que descartar la discusión sobre principios; proponía, sin embargo, resolver en común los problemas prácticos que eran objeto de controversia [9].

Ya en el verano de 1878 tuvo lugar en Kissinger un encuentro entre Bismarck y Aloisi Masella, en el que por primera vez, apareció clara la incompatibilidad de los puntos de vista [10]. El nuncio solicitó la vuelta a la situación jurídica de la Iglesia en el Estado del año 1871; el canciller exigió el reconocimiento por el papa del deber de información o notificación dictado por las leyes de mayo y ofrecía a cambio el restablecimiento de la representación diplomática cerca de la santa sede, la cual entablaría ulteriores negociaciones tocante a soluciones prácticas.

Si bien León XIII estaba sumamente interesado en las relaciones diplomáticas con Berlín [11], no podía aceptar tal oferta, que mantenía en vigor la entera legislación del *Kulturkampf*. A ello se añadió el que, precisamente en los días del encuentro de Kissingen perdiera su más fuerte apoyo con la muerte repentina de Franchi. Así los diálogos con Masella sólo contribuyeron a un mejoramiento superficial. Las negociaciones fueron reemplazadas por una mutua correspondencia, poco fructuosa, entre el nuevo cardenal secretario de Estado, Nina [12] y el canciller, correspondencia a la que Bismarck dio un sesgo dilatorio y que llegó a prolongarse hasta el verano de 1879. Por encargo del papa exigía Nina garantías contractuales sobre la autonomía de la Iglesia, concretamente en el libre desempeño del cargo por obispos y sacerdotes; sobre la vuelta de aquellos que habían sido depuestos y de las órdenes religiosas, y sobre la renuncia del Estado a influir en la formación del clero y en la enseñanza de la religión.

Mientras los ataques de Bismarck contra los polacos eran cap-

---

9. *Kronprinz Friedrich Wilhelm an Leo XIII* 10-6-1878; texto: SIEGFRIED, *Aktenstucke*, n.º 185.

10. El encuentro de Kissing en BISMARCK GW VIC, n.º 124; V.A., 47-58.

11. Bajo Pío IX la santa sede se había ido aislando cada vez más en el aspecto diplomático: en 1878 sólo había cuatro embajadas y nueve legaciones acreditadas cerca de él; Pío IX mantenía seis nunciaturas, dos internunciaturas y cuatro delegaciones apostólicas.

12. Lorenzo Nina (1812-85), asesor del Santo Oficio, en 1877 cardenal, en 1878 secretario de Estado, en 1880 prefecto de Propaganda.

V.A. 115, nota 4.

tados hábilmente por el Vaticano [13], parecían ir por buen camino las esperanzas del canciller en la influencia del papa sobre el centro [14]. El programa de León XIII no dejaba, en efecto, lugar para acciones autónomas de partido, que debía más bien prestar servicios subordinados. Sobre todo —así lo notificó pronto el Vaticano al partido del centro— debía mostrarse complaciente en política con Bismarck a fin de facilitar las negociaciones entre Roma y Berlín; sólo en el caso en que éstas quedaran atascadas, ejercería presión sobre el canciller mediante una actitud más dura.

Las primeras diferencias entre la curia y el centro se manifestaron ya en el verano de 1878, cuando el partido se opuso al deseo de Roma de que diese su aprobación a la ley contra los socialistas, por lo cual la prensa del gobierno lo tachó de aliado de la revolución. De poco sirvió el que el canónigo de Maguncia, Moufang [15], que gozaba de gran prestigio en Roma, expusiera a la curia los motivos del centro, que quería separar las cuestiones políticas y las eclesiásticas, se declaraba pronto a una resistencia adecuada contra el peligro socialista, pero que en razón de sus principios constitucionales no estaba dispuesto a aprobar una ley de excepción de Bismarck.

Desde fines de 1878 se dirigió varias veces Windthorst mismo a la curia por medio del nuncio de Viena Jacobini [16], que era relativamente comprensivo para con su partido, y propuso iniciativas parlamentarias para la revisión de las leyes de mayo; el frente común formado por el centro y por los conservadores en favor de la nueva política económica de Bismarck (1879) pareció ser un buen presupuesto para ello. Windhorst partía del principio de que en un Estado constitucional, un partido, con su influjo en el parlamento y en la opinión pública, ofrece mejores garantías para la minoría católica que acuerdos entre el Vaticano y el go-

---

13. V.A., 19 24 26 32 37 44 47 52.

14. V.A., 8 13s 17 19s 22 25 27 34 40 45 49 52 55ss 62ss 72.

15. Moufang (cf. HI VIII, 709 nota 25) fue también en 1871-77 y en 1878-90 diputado del *Reichstag* por el centro. Sus cartas a la curia, de los años 1878-79: V.A. 54 73 78 88 110s 122 129 145 160a, apéndice n.º 1.

16. Lodovico Jacobini (1832-87), subsecretario del concilio Vaticano I, en 1874 nuncio en Viena, en 1879 cardenal y pronuncio, en 1880 secretario de Estado, debido a la enfermedad perdió su influjo en los dos últimos años de su vida. Cf. 63.

V.A. 9, nota 1; WEBER, *Kirchl. Politik* 29ss 39-45 48-51 115-118 128-131 135-138 149-158.

bierno; le parecía incluso que los tiempos estaban maduros para la separación entre la Iglesia y el Estado[17]. De Bismarck no esperaban gran cosa él y sus amigos. Tales propuestas no eran conciliables con el deseo de León XIII, de un acuerdo entre los soberanos; del reforzamiento parlamentario del centro se sacaron en el Vaticano consecuencias en sentido contrario; se sugirió apremiantemente al partido una firme coalición con el canciller. Con esto alcanzaron su primer punto culminante las tentativas de influenciar al partido, pero dieron poco resultado, lo mismo que ocurriría ocho años más tarde en la disputa sobre el septenario; la dirección del partido, apoyada por el episcopado[18], insistió en su independencia política[19].

Acto seguido León XIII consintió en entrar en negociaciones de detalle, como lo había reclamado Bismarck desde el encuentro de Kissingen; la dimisión del ministro del culto Falk (julio de 1879), que era el alma del *Kulturkampf*, originada principalmente por sus diferencias con la ortodoxia protestante, muy influyente en la corte imperial[20], y su substitución por Robert v. Puttkamer (1828-1900)[21], destacado conservador y nada favorable al *Kulturkampf*, hizo nacer nuevas esperanzas. En las negociaciones que desde el verano de 1879 celebraron en Viena Jacobini, el embajador alemán en Viena, príncipe Reuss, y expertos en derecho canónico, se formularon los puntos de vista de ambas partes tocante a todas las disposiciones de las leyes de mayo. Que estos puntos de vista seguían siendo fundamentalmente inconciliables, lo supo ya Jacobini en su encuentro con Bismarck (Gastein, septiembre de 1879), aunque éste volvió a proclamar ostensiblemente su comprensión por la reivindicación de soberanía del papa[22].

---

17. V.A. 83 86 100 nota 3, 106-109 116 123 143 162 164s 167 169s 177 185 259 261s.

18. Los obispos prusianos capitaneados por Melchers, arzobispo de Colonia, advirtieron frecuentemente que no se le hicieran concesiones a Bismarck: V.A. 63 77-81 97s 117-121 156 181 184a 212 249.

19. V.A. 111 116 122 y nota 4, 129 143.

20. BISMARK GW VIC n.º 137 139 161s; FÖRSTER, *Falk* 553-652.

21. Puttkamer, ministro de Estado (1881-88), empleó todos los medios que tenía a su disposición con vistas a la consolidación del sistema conservador.

E. KEHR, *Das soziale System der Reaktion in Preussen unter dem Ministerium Puttkamer, ahora* en E. KEHR, *Der Primat der Innenpolitik, Ges. Aufsätze...*, publicados por H.-U. WEHLER, Colonia ²1970, 64-86; WEBFR, *Kirchl. Politik* 67s.

22. El encuentro de Gastein: BISMARCK GW VIC, n.º 167; V.A. n.º 152s.

De todos modos, en las conversaciones de los meses siguientes se anunciaron algunas concesiones. Así se suprimiría el tribunal eclesiástico, se revocaría la suspensión de las prestaciones del Estado, no se aplicaría ya en adelante la ley de proscripción, se derogaría el juramento impuesto a los administradores de las diócesis. Volverían a abrirse los internados y seminarios, aunque conservándose el control estatal; se prometió la organización confesional de las escuelas elementales, y se pensó en confiar a los párrocos la inspección local de la enseñanza primaria [23].

Todavía antes de que el papa pudiera comunicar sus contrapropuestas, ordenó Bismarck que se interrumpieran las negociaciones, con las que él, a todas luces, sólo había querido averiguar exactamente las posiciones de la parte contraria; sirvió como pretexto la resistencia del centro contra varios proyectos del gobierno; resistencia que Bismarck y sus colaboradores, entre ellos, el entonces secretario de Estado, Hohenlohe [23a], se esforzaron en presentar como una oposición sistemática contra el Estado y el *Reich*. Inmediatamente León XIII, con el fin de poder salvar por lo menos alguna parte de su proyecto, llegó hasta el extremo de aceptar la ley del deber de notificación; con ello admitía implícitamente una progresiva subordinación de la actividad de la Iglesia a la burocracia del Estado, cosa que ya habían temido los obispos prusianos y los líderes del centro [24].

2. El canciller había resuelto, entre tanto, proceder por su propia cuenta, cambio de actitud que sorprendió incluso a sus íntimos colaboradores. En marzo de 1880 se anunció la legislación discrecional, que autorizaría al gobierno a aplicar con más suavidad algunas disposiciones de las leyes de mayo y que dio la impronta al curso de los acontecimientos en el siguiente quinquenio. Dejando así a la discreción del ministerio la aplicación de leyes vigentes, se contradecían principios jurídicos elementales, lo cual sería tan perjudicial para la formación de la conciencia cons-

---

23. Las negociaciones de Viena: V.A. 136 141s 155-190. HECKEL, *Beilegung* 243-263.
23a. Cf. HI VII, 942ss con nota 14.
24. Sobre la notificación por el papa de esta concesión y sobre la reacción del gobierno, del episcopado y del centro: V.A. 201s 207 212ss 218-226 229 231.
Dado que tampoco Bismarck se mostró propicio, retiró León XIII su notificación: V.A. 245 254.

titucional en Alemania, como las leyes mismas de excepción del *Kulturkampf*. Pero no contradecía en modo alguno el estilo de gobierno de Bismarck.

La curia y el centro juzgaron inaceptables los poderes discrecionales, porque con ellos se pretendía zanjar sin la menor colaboración de la Iglesia las cuestiones controvertidas que estaban pendientes y se substituía la dureza de las leyes vigentes por la imprevisible arbitrariedad de la burocracia [25]. De resultas de esta reacción común ante los nuevos planes de Bismarck, surgió una colaboración relativamente buena entre el Vaticano y el partido, el único capaz de defender los intereses de la Iglesia en la Dieta, que volvía a ser competente en los asuntos del *Kulturkampf*.

El proyecto de ley presentado en mayo de 1880, aun conservando totalmente la soberanía del Estado en las cuestiones eclesiásticas, hacía posible la reestructuración de la organización de la Iglesia católica. Las principales autorizaciones previstas a este objeto por Bismarck y Puttkamer (para la nueva reglamentación del examen de cultura y para le readmisión de obispos depuestos) debieron, sin embargo, ser suprimidas de nuevo, porque parecían excesivas a los nacional-liberales y porque el centro mantuvo su repulsa, conforme a las instrucciones de Roma.

La primera ley de mitigación, aprobada el 19 de junio de 1880 por sólo cuatro votos de mayoría [26], daba al gobierno la autorización —que además caducaría al final de 1881— para aceptar administradores diocesanos y obispos sin la obligación del juramento, así como la de suspender en diócesis nuevamente provistas la administración de los bienes por el Estado y de reanudar las prestaciones financieras de éste. La fijación de un plazo se debió a una propuesta de los conservadores, los cuales pretendían con ello que los poderes discrecionales fueran considerados como algo provisional. La ley facilitaba sin plazo alguno el desempeño del cargo como suplentes a sacerdotes reconocidos por el Estado, así como la readmisión de órdenes consagradas al cuidado de los enfermos.

Las concesiones de política escolar anunciadas en las conversaciones de Viena, habían sido ya puestas en vigor por Puttkamer

25. El rumbo de Bismarck hacia la legislación discrecional y su nueva polémica contra el centro: V.A. 196 198 206 222 233ss 237-244 246-270.

26. Texto: Kissling III, 457s.

como disposición ministerial; cuando Puttkamer pasó al ministerio del interior (1881), el nuevo ministro del culto, Gustav v. Gossler (1838-1902), también conservador, siguió gradualmente el mismo camino de buena voluntad, aunque, contrariamente a los deseos del centro, insistió en la supremacía del Estado en todas las cuestiones de la escuela. Sólo en las provincias orientales procedió con la anterior dureza Gossler, nombrado en 1891 gobernador de Prusia occidental. Proyectos de Gossler y acuerdos del centro con los conservadores prepararon la segunda ley de mitigación (31-5-1882)[27], aprobada también por los diputados católicos. Esta ley prorrogaba las autorizaciones del verano de 1880 hasta el 1.º de abril de 1884, y contenía además las concesiones que entonces habían fracasado ante la oposición liberal.

La revisión definitiva de las leyes del *Kulturkampf*, reclamada por Roma y por los católicos prusianos, fue diferida de nuevo, exigiéndose una y otra vez por parte del gobierno como presupuesto para tal revisión el cumplimiento sin restricciones del deber de notificación impuesto por las leyes de mayo. Varias iniciativas del centro quedaron sin resultado; sólo en abril de 1883 obtuvo Windthorst la mayoría en la Dieta para una resolución que reclamaba la «revisión orgánica de las leyes de mayo» constantemente exigida por él. Esto significaba más que un triunfo moral, pues mostraba que la mayoría del parlamento estaba hastiada de la táctica de dar largas adoptada por el canciller.

Sin embargo, Bismarck y Gossler privaron de eficacia a la resolución, presentando rápidamente la tercera ley de mitigación (11-7-1883)[28]. En ella se derogaban el deber de notificación y el veto del Estado en el caso de colación de cargos pastorales (aunque sus titulares podían ser destituidos en todo momento), así como en el de nombramiento de suplentes para algún cargo eclesiástico. Con ello se había alcanzado un progreso verdaderamente considerable: se hizo posible la designación provisional sin restricción temporal para parroquias vacantes, aunque la Iglesia tuvo que resignarse a solicitar la dispensa del examen de cultura previsto por las leyes de mayo para los eclesiásticos a los que había que conferir algún cargo. La ley fue aprobada por gran

27. Texto: KISSLING III, 458s.
28. Texto: KISSLING III, 459s.

mayoría contra los votos de los nacional-liberales, debilitados de resultas del nuevo giro de la política interior, y de una parte de los conservadores libres. El partido del progreso, mirado también con constantes recelos en los círculos adictos a la Iglesia, votó, en cambio, ésta como otras leyes de mitigación, con lo cual se mantuvo en la línea iniciada ya en los años setenta: aplaudía las leyes del *Kulturkampf* en la medida en que tenían un núcleo liberal, pero rechazaba las medidas represivas.

Ya la primera ley de mitigación había hecho posible la provisión de los obispados de Fulda, Osnabrück, Paderborn, Tréveris y Breslau (o Wroclaw) vacantes, incluso canónicamente, a consecuencia de la muerte de sus titulares [29]. Para ello fueron necesarias nuevas negociaciones entre Berlín y el Vaticano, a las que León XIII, constantemente decepcionado por los cambios de rumbo de Bismarck, sólo accedió tras largas vacilaciones; en la decisión del papa influyó también la dirección del centro que aun manteniendo sus amplias reivindicaciones frente al Estado, abogaba por el aprovechamiento de lo que ya se había logrado.

En el verano de 1881 negoció Kurd von Schlözer (1822-94), entonces embajador del *Reich* en Washington, y en diciembre del mismo año el subsecretario de asuntos exteriores, Clemens August Busch (1834-95) [30], con el cardenal Jacobini, para entonces ya nombrado secretario de Estado de León XIII. Schlözer, hombre de gran cultura histórica y de pensamiento liberal, había conseguido en su puesto de secretario de la legación en Roma (1864-69) vastos conocimientos —nada comunes para un protestante del norte de Alemania— del catolicismo, al que en el fondo despreciaba, y de las condiciones de la Iglesia romana en Italia [31], puesto que sabía

29. Breslau sólo quedó vacante con la muerte de Förster acaecida el 20-10-1881.

30. Busch fue con Hohenlohe uno de los poquísimos católicos entre los funcionarios dirigentes de la cancillería. Allí, como en los demás departamentos supremos, sólo tenían perspectivas de ascenso los católicos en el período de Bismarck y mucho más adelante (cf. cap. XXXV) si formaban parte de la minoría gubernamental que, en general, se orientaba al partido conservador libre y se distanciaban del «ultramontanismo» y del centro. R. MORSEY, *Die oberste Reichsverwaltung unter Bismarck (1867-1890)*, Münster 1957, 116-122 248s 268s.

31. De esto dan testimonio sus *Römische Briefe* (= Cartas romanas), con la impresionante descripción de la Roma papal y de sus personalidades de primera fila en los años del Estado de la Iglesia (dir. por K. VON SCHLÖZER, Stuttgart-Berlín 1913), con las que sólo son comparables en el ámbito de habla alemana los pasajes de historia de la época en los *Wanderjahren in Italien*, de F. GREGOROVIUS (ed. últimamente por H.-W. KRUFT, Munich 1967).

tratar con los prelados, Bismarck deseaba tenerlo siempre en Roma; como primer titular de la embajada prusiana cerca de la santa sede, restablecida en 1882, tuvo participación decisiva en las negociaciones del siguiente quinquenio.

La reanudación de las relaciones diplomáticas contribuyó a la normalización, aun cuando León XIII había deseado más todavía en este terreno tan importante para él, a saber, la creación de una embajada del *Reich*[32]. La oposición liberal en la dieta trató de tranquilizar al canciller subrayando la función de mera política eclesiástica y, por tanto, interior, de la representación en el Vaticano, pero, procurando al mismo tiempo, convencerlo de que la embajada significaba también con toda seguridad el reconocimiento de la soberanía pontificia. Para subrayar este aspecto, tanto Bismarck como su colega austriaco, Kálnoky, evitaron en las negociaciones de la triple Alianza, celebradas también en la primavera de 1882, dar una garantía formal al Estado italiano a favor de sus posesiones territoriales, pues ello hubiera significado el reconocimiento de la anexión por parte de Italia de los Estados de la Iglesia[33]. Aun sin esto, el tratado de ambas potencias imperiales con Italia, que consolidaba y valorizaba al nuevo Estado, decepcionó profundamente al papa: No había, por tanto, que esperar tampoco de Bismarck una ayuda efectiva en la cuestión de los Estados de la Iglesia.

La meta concreta de las misiones de Schlözer y Busch sólo se

---

32. Acreditar relaciones diplomáticas era competencia de la política eclesiástica de cada uno de los Estados de la confederación alemana, entre los cuales Baviera, que estaba interesada en las relaciones continuadas con el Vaticano, mantenía una representación diplomática cerca de la santa sede.

La creación de una nunciatura en Berlín, examinada más de una vez en las negociaciones de los años 1878-79, se estrelló ante la resistencia del emperador y de círculos evangélicos influyentes. En realidad, también los políticos del centro y los obispos prusianos se pronunciaron inequívocamente contra el proyecto. Temían que una nunciatura se convirtiera en instrumento de la política eclesiástica de Berlín y creara obstáculos a las iniciativas autónomas del episcopado, así como del centro. V.A. 19 47 49ss 57 62 114 y nota 2 116 y nota 4 152 168 183 233 237 239 nota 4 240 nota 1, 262 nota 11. Cf. también BISMARCK GW VIC n.º 176 223.

33. Con todo, de hecho se cumplieron los deseos italianos. En el primer pacto secreto de la triple alianza (20-5-1882, art. 2) Alemania y Austria prometieron a Italia su plena ayuda militar en el caso de una agresión, no provocada, de Francia, única potencia que eventualmente se interesaba todavía por la restauración del Estado de la Iglesia. Con esto la cuestión romana vino a convertirse en asunto exclusivo del Vaticano e Italia.

ITALICUS, *Italiens Dreibundpolitik, 1870-1896,* Munich 1928 52-61; L. SALVATORELLI, *La triplice Alleanza,* Milán 1939, 62-72.

alcanzó por etapas y bajo nuevas dificultades. Primeramente, la santa sede sólo autorizó a los cabildos de Osnabrück y Paderborn para la elección de vocarios capitulares, los cuales pudieron asumir su cargo en febrero de 1881, sin impedimentos por parte del Estado [34]. En Tréveris, donde luego también se ordenó la elección, Philipp de Lorenzi, elegido inmediatamente por el cabildo, tropezó, sin embargo, con la repulsa del gobierno. Tras laboriosas negociaciones, complicadas además por divisiones internas de los católicos, divididos en una minoría liberal complaciente con el Estado [35] y una mayoría ultramontana intransigente [36], se pusieron de acuerdo el gobierno y la curia para que, tanto en Tréveris como en Fulda, fuesen instituidos inmediatamente obispos que el papa nombró directamente, sin tomar en consideración el derecho electoral del cabildo. En la elección de las personas se llegó a un compromiso lleno de graves consecuencias. En Tréveris logró imponer la curia al inflexible ultramontano alsaciano Michael Felix Korum [37], en Fulda en cambio impuso el gobierno a Georg Kopp, muy afecto al régimen [38].

---

34. En Osnabrück Bernhard Hötting, en Paderborn Kaspar Drobe. Ambos asumieron como obispos en otoño de 1882 el pleno gobierno de sus diócesis.

En Breslau, después de la muerte de Förster, fue elegido vicario capitular el obispo auxiliar Hermann Gleich. Dado que no se llegó a la elección de obispo, por haber borrado de la lista el gobierno algunos candidatos, el papa, después de las negociaciones con el gobierno, nombró, en marzo de 1882, príncipe obispo al prior de santa Eduvigis, de Berlín, Robert Herzog, que era también grato al gobierno.

35. Sus dirigentes eran Karl Josef Holzer, prepósito del cabildo, y Franz Xaver Kraus, historiador de la Iglesia, que enseñaba en Friburgo y estaba íntimamente ligado a Holzer. Sobre todo Kraus combatió violentamente el ultramontanismo y el «catolicismo político» del centro. al que acusaba de exteriorizar y privar de profundidad los intereses religiosos. Cf. cap. XXIX.

F.X. KRAUS, *Tagebücher*, dir. por H. SCHIEL, Colonia 1957; H. SCHIEL, *Im Spannungsfeld von Kirche und Politik, Franz Xaver Kraus*, Tréveris 1951; idem, *Trierer Bischofskandidatur von Korum und Kraus*, Tréveris 1955; también WEBER, *Kirchl. Politik* 33-58.

Sobre Holzer: E. HEGEL, en *Festschrift für Alois Thomas*, Tréveris 1967, 151-162.

36. Ésta fue apoyada por Windthorst; sobre todo, por medio de uno de sus miembros, el profesor de seminario Alexander Reuss, tenía relaciones directas con el secretario de Estado Jacobini.

37. Michael Felix Korum (1840-1921), en 1865 profesor de seminario, en 1872 magistral de la catedral, en 1880 párroco de la catedral de Estrasburgo, desde 1881 obispo de Tréveris.

Biografía de J. TREITZ, Munich 1925; WEBER, *Kirchl. Politik*, passim.

38. Georg Kopp (1837-1914) en 1872 vicario general en Hildesheim, entonces ya interesado en la distensión del *Kulturkampf*, en 1881 obispo de Fulda, en 1884 miembro del Consejo de Estado prusiano. en 1887 miembro vitalicio del senado, también en 1887 obispo príncipe de Breslau, en 1893 cardenal.

MORSEY, *Probleme;* id., *Georg Kard. Kopp, Fürstbischof von Breslau, Kirchenfürst oder «Staatsbischof»?*, en «Wichmann-Jahrbuch für Kirchengeschichte im Bistum Berlin» XXI-

Korum, que trabó estrechos contactos con el arzobispo Melchers, todavía exiliado, con el obispo de Ermland, Krementz y con el centro, capitaneó, en adelante, la resistencia de la mayoría del episcopado contra la política eclesiástica de Berlín; Kopp representaba la otra parte de la política papal, que estaba dispuesta a hacer concesiones y se sentía, además, tan vinculado al estado prusiano como a su misma Iglesia. Su gran interés se cifraba en el entendimiento entre ambas partes; dado que él estimaba necesario *hacer considerables concesiones a fin de poder lograr su objetivo*, no tardó en provocar divisiones con sus colegas y con el centro, al que hizo una oposición estéril [39].

Con los nombramientos de obispos, a los que, a fines de 1883 y comienzos de 1884, siguieron el indulto y el retorno de los obispos Blum (Limburgo) y Brinkmann (Münster), con la reanudación de las presentaciones estatales a las diócesis regidas por obispos reconocidos por el Estado [40] y el nombramiento provisional de párrocos para las parroquias vacantes, comenzó, de hecho, la reestructuración de las organizaciones de la Iglesia católica deseada por el gobierno. Desde 1883 decreció rápidamente la penuria pastoral. Sin embargo, estaban todavía por resolver múltiples y graves cuestiones; el *Kulturkampf* seguía ardiendo sin llama, mientras que por razón de las facilidades otorgadas había peligro de que a la larga fuese decayendo el empeño decidido de los fieles.

Las mayores dificultades eran creadas por el persistente veto estatal en la colación de cargos, por la formación del clero, la cuestión de las órdenes religiosas y la nueva provisión de los arzobispados de Colonia y de Gniezno-Poznan. Conforme a la voluntad del gobierno, los teólogos sólo debían estudiar en las facultades teológicas de las Universidades estatales, preferidas también por católicos liberales [41], mientras que la curia y la mayoría de los

---

XXIII (1967-69) 42-65; WEBER, *Kirchl. Politik*, desde el cap. IV; E. GATZ, *Bischöfliche Einheitsfront*. . (v. antes del cap. I).

39. Cf. cap. XXXV, 517, 519, 522.

40. Sólo los arzobispados de Colonia y de Gniezno-Poznan permanecieron hasta 1885 ó 1886, sin obispos reconocidos por el Estado y, por consiguiente, sin administración diocesana ordinaria y sin subsidios del Estado.

41. Precisamente en el ejemplo de la formación seminarística aparece claro que los católicos liberales, para hacer triunfar por lo menos parte de sus ideas contra el ultramontanismo, tenían que recurrir a la alianza con el Estado.

Cf. HI VII, 245s 370s 883-898 995 V.A. 193 y nota 16 231 y nota 4, apéndice n.º 3 y nota 8.

obispos insistían en los seminarios sometidos únicamente a su control. A la vuelta de las comunidades religiosas se oponían tanto la burocracia estatal como los nacional-liberales, con una violencia que no tenía nada en común con los principios que éstos profesaban. La readmisión de los arzobispos Melchers y Ledóchowski era sentida en Berlín como una cuestión de prestigio para el Estado y fue rechazada rotundamente, aunque ambos habían reaccionado a las leyes del *Kulturkampf* y a las concesiones de León XIII de manera muy similar a la de la mayoría de sus colegas; además, el gobierno quería imponer en Gniezo el nombramiento de un arzobispo alemán.

Por el momento ninguna de las dos partes pensaba en ulteriores concesiones. En los años 1883 y 1884, el papa y su secretario de Estado, Jacobini, calificaron repetidas veces de ineludible la libertad de la jurisdicción eclesiástica y de la formación de los sacerdotes; conforme a la antigua máxima de la curia, de mantener firmemente los principios y de sacrificar en cambio a las personas, en caso de necesidad, estaban dispuestos a conformarse con la renuncia de los arzobispos sólo si el Estado cedía en estas dos cuestiones centrales. Con esto adoptaba, pues, León XIII en lo esencial la misma posición que la mayoría del episcopado, capitaneada por Melchers y Korum, y que la fracción del centro dirigida por Windhorst. En el verano de 1885 fue severamente rechazada por Roma una concesión del obispo de Paderborn, Drobe, referente a las prescripciones estatales sobre la formación y nombramiento de los eclesiásticos. Pero éste fue el último gran éxito que pudieron apuntarse en el Vaticano los dirigentes católicos prusianos, hostiles a Bismarck.

3. Este mismo año 1885 se produjo un repentino cambio de idea de León XIII, que condujo a la última fase de la superación del *kulturkampf*. El obispo Kopp había preparado hábilmente el terreno confirmando al papa en su antiguo modo de ver, según el cual debía ponerse término al *Kulturkampf* lo antes posible, y no contra Bismarck, sino justamente con Bismarck, y, además, presentando la renuncia de los dos arzobispos como el presupuesto para la distensión en una situación que no parecía ofrecer salida; Kopp tenía por inevitables —y, puesto que confiaba en Bismarck, también por justificadas— algunas concesiones previas. No menos importantes

eran ciertos desplazamientos de poder en el Vaticano, donde el cardenal secretario de Estado, Jacobini, que se inclinaba al centro, perdió influencia de resultas de su enfermedad. Precisamente en 1885 tuvo el papa que rechazar una violenta crítica de algunos católicos intransigentes [42] y así se decidió a continuar, aún más consecuentemente que antes, su política de conciliación; además, debido no en último término al recrudecimiento de la política contraria a la Iglesia en Italia, se intensificó su deseo de obtener pronto éxitos que poder exhibir. En Monseñor Galimberti [43] —procedente de la escuela del cardenal Franchi— que en el verano de 1885 asumió la dirección efectiva de la Congregación para Asuntos Extraordinarios, halló un colaborador tan devoto como capaz, que, por cierto, no dejaba traslucir fácilmente sus motivos [44], y que fue celosamente secundado por Monseñor Boccali, jefe del gabinete secreto del papa. Ambos prelados mantuvieron estrechos contactos con el enviado prusiano, en los que actuó con frecuencia de enlace el auditor austríaco de la Rota, Montel [45], que también tenía relaciones amistosas con Schlözer.

El papa, apoyado por sus consejeros, concretó su viejo progra-

---

42. Gran revuelo causaron los ataques del erudito cardenal francés de Curia Jean-Baptiste Pitra, O.S.B. Echó en cara a León XIII haberse apartado del camino acreditado de su predecesor y de fomentar la desintegración liberal.

C. CRISPOLTI - G. AURELI, *La politica di Leone XIII* 87-90; WEBER, *Kirchl. Politik* 113-117; U. ENGELMANN, en LThK² VIII, 527.

43. Luigi Galimberti (1836-96), desde 1860 profesor en el colegio de Propaganda, que, como enemigo de los intransigentes y partidario del Estado nacional italiano, hacía tiempo que había perdido su influencia, desde la elección de León XIII desplegó desde 1882, como director del *Moniteur de Rome*, una actividad de publicista en favor de éste y de su política; desde 1885 fue prosecretario, en 1886 secretario de la congregación de AES, en 1887 nuncio en Viena, y en 1893 cardenal y prefecto del archivo vaticano.

G. GRABINSKI, *Il Cardinale Galimberti*, «Rassegna nazionale» 89 (1896) 376-416; C. CRISPOLTI - G. AURELI, *La politica di Leone XIII*, passim; WEBER, *Kirchl Politik*, desde el cap. VI; ECatt V, 1881.

44. Galimberti, en el período decisivo para la terminación del *Kulturkampf* —de octubre de 1886 a mayo de 1887—, en el que, debido a la progresiva enfermedad y muerte de Jacobini (28-2-1887), dirigió de una manera total la política pontificia, aceptó subsidios del *Reptilienfonds* o fondos secretos de Bismarck. Cf. 63.

R. LUCIUS VON BALLHAUSEN, *Bismarckerinnerungen*, Stuttgart ⁴⁻⁶1921, 364; *Staatssekretär Graf Herbert v. Bismarck. Aus seiner polit. Privatkorrespondenz*, pub. por W. BUSSMANN, Gotinga 1964, 401s.

45. Johannes v. Montel-Treuenfest (1831-1910), en 1877 auditor, en 1889 decano de la Rota, consultor del Santo Oficio y de otras congregaciones, consejero religioso de la embajada austro-húngara en el Vaticano, representante, bajo muchos aspectos, de los intereses austríacos y alemanes en el Vaticano, pero cuyo influjo disminuyó desde el nombramiento de Rampolla como secretario de Estado.

V A. 66, nota 2 (bibl.); WEBER, *Kirchl. Politik*, passim.

ma. Con los jefes del centro y con la mayoría de los obispos prusianos sólo le unía, a este respecto, el temor de que siguiese avanzando solapadamente el *Kulturkampf*. Mientras que ellos deducían de aquí que debería insistirse en el *status quo ante*, y que los compromisos conducirían a una gradual subordinación de la Iglesia al Estado, el papa dedujo conclusiones opuestas. A diferencia de Windthorst, no creía que el tiempo trabajaba en favor de la Iglesia. Para prevenir el incalculable «estancamiento» del conflicto se resolvió a ceder en otros puntos, a fin de lograr una solución lo más rápida posible, que garantizarse, por lo menos, los derechos eclesiásticos más importantes. En este plano coincidía con Bismarck, que en el ínterin debía también tener interés en una pronta pacificación, tanto por razón de la alianza con Austria, ya consolidada, como por la crisis internacional que se estaba produciendo en 1885 [46]. La moderna investigación ha confirmado que la obra de pacificación de los años 1885-87 fue mérito personal del papa y del canciller [47]. Ambos tuvieron que superar en su respectivo campo la resistencia de los intransigentes [48] y, por esta razón, se sirvieron sólo de los auxiliares mencionados, que eran de fiar; sobre todo Kopp, que gozaba de la confianza de ambas partes y con el consentimiento del papa había sido elegido miembro del senado prusiano en 1887, actuó en adelante como mediador entre Berlín y Roma al margen de sus colegas y del centro.

Quedó superado el punto muerto cuando León XIII —aunque

---

46. La crisis búlgara surgida en 1885 condujo a un catastrófico empeoramiento de las relaciones austro-rusas; al mismo tiempo aparecieron nuevas tensiones francogermanas, y, por primera vez, asomó el peligro de una alianza franco-rusa. La crisis, a la que Bismarck debió consagrar su principal actividad en los dos años siguientes, pudo ser orillada con la entente mediterránea y con el pacto de seguridad germano-ruso (ambos en 1887).

A. HILLGRUBER, *Bismarcks Aussenpolitik*, Friburgo 1972, 175-193.

47. MORSEY, *Probleme* 225-245; WEBER, *Kirchl. Politik* 107ss 120-125 138ss, etc.; MORSEY, *Kopp* 46s.

48. Por parte del Estado el partido nacional-liberal, la sección de publicidad que estaba vinculada a éste, y fuertes elementos en la burocracia prusiana, y por parte romana la mayoría de los cardenales de curia, principalmente Ledóchowski y Johann Bapt. Franzelin S.J., que estaban más o menos familiarizados con Alemania, apoyaban la política del centro. Estos dos cardenales formaban parte de la Comisión para Alemania, erigida por León XIII, que, sin embargo, carecía casi de influencia desde el ascenso de Galimberti. En todo caso, el papa apreciaba el consejo del erudito y sagaz Franzelin, cuya muerte vino, por tanto, a dar mayor impulso al grupo de los afectos a Prusia. Melchers, llamado a Roma en 1885, no pudo reemplazarlo, no obstante su idéntica postura, ni logró ejercer influjo en la política vaticana dirigida ya por Galimberti.

Sobre Franzelin: V.A. 69, nota 1; M.-G. VON TWICKEL en LThK² IV, 272s.

todavía no se preveía una solución satisfactoria para Gniezno — en el verano de 1885, llamó a Melchers a Roma, como cardenal de curia y nombró, como su sucesor en Colonia, a Krementz, obispo de Ermland [49]; el que éste fuera adicto a los principios de su predecesor importaba menos que el prestigio que se había granjeado el gobierno con el alejamiento del portavoz del episcopado en los años de lucha; además, Krementz era más débil que Melchers.

El impulso decisivo lo dio, pocos meses después, Bismarck, cuando brindó al papa la mediación en la disputa hispanogermana sobre las islas Carolinas, ofrecimiento que el papa aceptó con la mayor satisfacción. En efecto, el «prisionero del Vaticano» era así reconocido como soberano en la forma más oficial; el papa podía ejercer ahora por primera vez, aquel oficio de árbitro internacional al servicio de la paz que él, retrocediendo a otros tiempos políticos, esperaba alcanzar para el papado, de manera estable [50]. El pontífice agradeció este servicio de Bismarck confiriéndole la condecoración de la orden de Cristo, distinción que toda la prensa, y no óslo la estatal, interpretó como símbolo de la reconciliación.

Durante los meses siguientes se sentaron las bases para las dos leyes decisivas de paz en contactos secretos, de los que estuvieron excluidos tanto la fracción del centro y la mayoría de los obispos prusianos como el cardenal Jacobini y los miembros de la mayoría de los departamentos vaticanos competentes. A la alternativa de la pacificación por tratado o por ley, que se ofrecía en un principio, sucedió la combinación de ambos extremos en la forma querida por Bismarck. Después de sus conversaciones con el Vaticano, en las que por ambas partes intentaron sondear a la parte contraria, dictó el Estado sus leyes, únicas que podían conferir fuerza jurídica al contenido de aquellas conversaciones.

Ya el proyecto de la primera de estas dos leyes, discutido desde febrero a mayo de 1886 [51], tropezó con análogos reparos a los que

---

49. Sobre la preterición del cabildo catedral, la designación de Krementz y la colaboración de éste, con Korum, nada grata para el gobierno: N. TRIPPEN, *Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821-1929*, Colonia-Viena 1972, 257-266.

50. Éste parece haber sido uno de los intereses capitales de León XIII, que iniciaba así una línea de la política pontificia continuada más tarde por Benedicto XV y Pío XII. Cf 60s.

51. Sobre la primera ley de paz: BACHEM, *Zentrumspartei* IV 132-147; HECKEL, *Beilegung* 317-333; SCHMIDT - VOLKMAR 300-316; WEBER, *Kirchliche Politik* 122-147.

Durante la discusión de la ley se produjeron también violentas polémicas acerca de la

había suscitado seis años antes la primera ley de mitigación. Para los nacional-liberales iban demasiado lejos las concesiones a la Iglesia, para los jefes del centro y para los obispos, a excepción de Kopp, se quedaban demasiado cortas; pero ahora se dejó sentir el efecto del cambio de factores en los centros de decisión. Contrariamente a la práctica parlamentaria, el proyecto fue discutido primeramente no en la dieta sino en el senado, donde podían intervenir Kopp y algunos «católicos de Estado», miembros de la nobleza y donde eran mayoría las fuerzas gubernamentales conservadoras. Windhorst, Korum y Krementz fueron desbordados, aunque tenían en su apoyo a la gran mayoría de los católicos prusianos. Al contrario que en años anteriores, en los que eran bien vistas en la curia las cartas y visitas de Tréveris, fracasó la tentativa de ganar al Vaticano para la línea más dura, mediante el envío a Roma de uno de los suyos; Bismarck y León XIII, Galimberti y Kopp lograron imponerse, y no fue poco lo que llevaron a cabo: la ley (21-5-1886)[52] suprimía el tribunal eclesiástico y el examen de cultura de los estudiantes de teología; en la mayor parte de las diócesis se permitió la reapertura de seminarios e internados, sin el control del Estado impuesto por las leyes de mayo, se amplió el campo de acción concedido a las órdenes religiosas. Todavía antes de que fuese promulgada la ley reconoció León XIII, tras nueva petición de Bismarck, la ley del deber de notificación para la provisión estable de los cargos parroquiales. En vano había puesto en guardia repetidas veces Windthorst contra la aceptación de esta exigencia central del Estado.

La discusión, también acalorada, sobre la segunda ley se vio agravada por la disputa acerca del septenio[53]. Aquí maniobró Bismarck para provocar la división del partido del centro, tarea en la

---

cuestión polaca, porque el centro se oponía a la ley de asentamiento que estimulaba la germanización de las provincias de habla polaca.

BISMARCK GW VIC n.º 323 325; XIII 166-178; J. MAI, *Die preussisch-deutsche Polenpolitik, 1885-1887*, Berlín 1962, 75-82 115-132; H. NEUBACH, *Die Ausweisungen von Polen und Juden aus Preussen*, 1885-1886, Wiesbaden 1967, 92-112.

52. Texto: KISSLING III, 460ss.

53. La disputa del septenio, con sus formaciones de frentes, cuyos efectos se hacían sentir más allá del *Kulturkampf*, y las subsiguientes deliberaciones sobre la segunda ley de paz, se han investigado más a fondo que la mayor parte de las fases del *Kulturkampf* y su liquidación.

Véase sobre todo BACHEM, *Zentrumspartei* IV, 148-326; HECKEL, *Beilegung* 333-349; MORSEY, *Probleme* 225-235; SCHMIDT - VOLKMAR 324-341; WEBER, *Kirch. Politik* 148-171.

que León XIII y sus consejeros le prestaron una ayuda que rebasaba en gran manera los límites de su competencia espiritual. El canciller había explotado también la crisis de política exterior con objeto de imponer una nueva ampliación del ejército y sobre todo un nuevo septenio, es decir, la fijación para siete años del presupuesto de guerra.

Como en análogas ocasiones anteriores, quería Bismarck cercenar el derecho de aprobación del parlamento, continuando así la línea antiparlametaria iniciada en 1878. Bajo el pretexto de que en caso contrario amenazaba una guerra francoalemana, logró el canciller inducir al papa a que pusiera todos los medios para inclinar al centro en favor del septenio [54]; también aquí, como en la cuestión de las Carolinas, se dejó guiar León XIII por su exagerada concepción de la misión pontificia de orden y de paz. El partido del centro, sin embargo, insistió de nuevo en su independencia política: según su fundamental actitud constitucional quería, juntamente con los librepensadores [55] aprobar a lo sumo un presupuesto militar por tres años. Tal compromiso no era suficiente para Bismarck. Entonces fue disuelto el *Reichstag*, y las nuevas elecciones fueron presentadas por el gobierno como cuestión a favor o en contra de la capacidad defensiva de Alemania.

Bajo estos auspicios demagógicos logró el canciller una alianza de los nacional-liberales y los conservadores, el llamado «cartel»; no fue difícil echar de nuevo en cara a los dos partidos de la oposición su hostilidad contra el *Reich*. En el punto culminante de la batalla electoral hizo el canciller publicar las posturas vaticanas tocante al septenio, facilitadas por Galimberti y Schlözer: el centro quedaba desautorizado por el papa. La ponderada táctica de Windthorst [56], la cohesión de los miembros activos del partido y el apoyo

---

54 En dos instrucciones al nuncio de Munich Di Pietro (3 y 21-1-1887), firmadas por Jacobini, pero ideadas totalmente por el papa y por Galimberti, y destinadas al barón Georg Arbogast von Franckenstein (MdR), que colaboraba estrechamente con Windthorst y, al mismo tiempo, tenía buenas relaciones con la nunciatura. La segunda instrucción fue motivada por un escrito de Franckenstein, en el que éste había explicado y justificado por extenso la política del centro.

55. El partido del progreso y otros grupos liberales de izquierda separados de los nacional-liberales, se habían unido en 1884 para formar el partido de los librepensadores.

56. Windhorst dio prueba de su habilidad en su célebre discurso electoral en Gürzenich (Colonia) (6-2-1887) dos días después de la publicación — inesperada y a la vez explotada por la prensa del gobierno — de la segunda de las mencionadas instrucciones vaticanas. Él la interpretó haciendo hincapié en el deseo expresado por León XIII de que el centro

de los obispos de Renania y Westfalia, ayudaron al partido a superar la crisis. También supo aprovechar la circunstancia de que el nuncio de Munich, Di Pietro [57], no pertenecía al grupo de Galimberti, sino al de Jacobini, y de que el papa mismo — que no podía desear una catástrofe del partido y estaba asustado por las críticas alarmantes de Korum y del obispo de Ratisbona, Senestréy [58] — modificó sus anteriores declaraciones. Así el centro sólo tuvo que aceptar una insignificante división, principalmente de los católicos de la derecha de la nobleza, que, por lo demás, simpatizaban ya con la línea de Kopp. Gracias a su electorado estable pudo volver, al *Reichstag* con 98 diputados (antes eran 99), mientras que los librepensadores, bajo la presión masiva de la propaganda del gobierno, perdieron la mitad de sus mandatos. Ya en marzo de aquel mismo año 1887 contribuyeron al triunfo del septenio los partidos del cartel que habían salido reforzados de la lucha electoral.

A los últimos toques en la preparación de la segunda ley se incorporó directamente el papa, mediante el envío de Galimberti a Berlín [59]. El enviado pontificio expuso los ulteriores deseos políticos de León XIII, que se extendían desde la restauración de los Estados de la Iglesia hasta una acción mediadora del papa, al objeto de evitar la guerra. Como en ocasiones precedentes, el obsequioso consentimiento, sin compromiso, de Bismarck suscitó en el Vaticano esperanzas exageradas y una mayor prontitud para el compromiso en las cuestiones controvertidas todavía pendientes; el papa no se daba cuenta de que sólo tenía que desempeñar el papel que el canciller del *Reich* le había asignado en su plan político.

Los pasos siguientes volvieron a dar pie a una acalorada disputa entre Galimberti y Kopp por un lado, que se contentaban en substancia con lo ofrecido por Bismarck, y Windthorst y su fracción por otro, que querían seguir luchando a fin de obtener todavía

---

continuase manteniéndose vigoroso, y de su reconocimiento por lo que hasta entonces había realizado el partido en interés de la Iglesia. HÜSGEN, *Windthorst* 288-301 (con el texto del discurso); BACHEM, *Zentrumspartei* IV, 189-197 (con extractos).

57. Angelo Di Pietro (1828-1914), en 1877 delegado en Buenos Aires, en 1879 internuncio en Río de Janeiro, en 1882 nuncio en Munich, en 1887 en Madrid, en 1893 cardenal de curia.

DE MARCHI, *Le Nunziature Apostoliche* 278 (índice).

58. Senestréy, obispo de Ratisbona desde 1858 (cf. HI VII, 944), gozaba de gran prestigio en Roma por su lucha durante decenios en favor de los principios ultramontanos.

59. La ocasión propicia fue ofrecida por las solemnidades con que se celebró el nonagésimo aniversario del emperador Guillermo I (22-3-1887).

más. Por indicación del papa, de cuya facultad de decisión en cuestiones eclesiásticas no dudaban los diputados católicos, apoyó finalmente el centro el proyecto del canciller, el cual por su parte sólo a duras penas pudo vencer la resistencia de los liberales del *Kulturkampf*. El ministro del interior Puttkamer intervino enérgicamente en favor del proyecto, pero hasta el mismo ministro del culto, Gossler, temía un abandono en gran escala de las pretensiones estatales. En efecto, la ley promulgada el 29 de abril de 1887 [60] restringía también por parte del Estado el deber de notificación y el veto del gobierno a la provisión estable de cargos parroquiales; y renunciaba, al mismo tiempo, a la presión que había ejercido a favor de la permanencia de los cargos. Se permitían ya en todas las diócesis de habla alemana, seminarios e internados, la mayoría de las órdenes religiosas podían regresar y recobrar los bienes que el Estado había tomado bajo custodia.

Con esto renunciaba el Estado a la mayoría de las medidas de lucha discriminatorias. De la legislación del *Kulturkampf* siguieron en vigor el control de las escuelas [61], el matrimonio civil, el artículo sobre la predicación, la prohibición de los jesuitas (hasta 1917), la ley del deber de notificación en forma mitigada; fueron derogados los artículos de la constitución relativos a la Iglesia. Así pues, se mantenía la superioridad del Estado sobre la Iglesia en una medida muy superior a la situación jurídica de 1871; pero Bismarck no pudo asentar sobre sólidos fundamentos esta superioridad. Su tentativa pone de manifiesto que ni antes ni después se hizo perfecto cargo de la dinámica que aún quedaba en la Iglesia, del mismo modo que, en términos generales, su política interior, especialmente en el trato con los adversarios, desconoció con frecuencia el peso de la evolución histórica.

Sobre la vieja pretensión prusiana de soberanía sobre la Iglesia que él tenía siempre presente, había pasado un siglo de emancipación eclesiástica, y sólo podía imponerse por algún tiempo a lo sumo mediante el empleo de todos los medios de poder en una continua lucha de desgaste. A la Iglesia, liberada de las cadenas del

60. Texto: KISSLING III, 462s.
61. Al mismo tiempo se confió desde entonces por lo regular a los párrocos la inspección local oficial de las escuelas.

Kulturkampf, no se la podía mantener bajo dependencia con las restricciones que se habían conservado. En el tiempo subsiguiente se alcanzó un estado de equilibrio entre el Estado y la Iglesia, aceptable por ambas partes. En este sentido Windthorst, Korum y sus partidarios habían sido demasiado pesimistas. León XIII había procedido con realismo en las cuestiones controvertidas concretas.

La relativamente favorable conclusión del *Kulturkampf* intensificó también de hecho el prestigio diplomático del Vaticano, lo cual interesaba especialmente a León XIII, por cuanto que en 1877 había asumido la dirección del gobierno en Italia el anticlerical Francesco Crispi, que tenía puesta su mirada en un mayor aislamiento del Vaticano. Con razón designó el papa la segunda ley de paz como *aditus ad pacem* aunque con ello daba a entender también que esperaba todavía más progresos por parte del Estado. Contaba con ellos tanto más cuanto que reforzó aún más, con importantes decisiones personales, su política de amistad con Prusia de los años 1886-87.

Así, dejando de lado el derecho electoral de los cabildos catedrales, que en su mayoría tendían a la línea del centro, se nombraron en Limburgo y en Kulm obispos simpatizantes con el gobierno[62], y en Gniezno-Poznan, por primera vez, un arzobispo alemán en la persona de Julius Dinder, preboste de Königsberg; el obispo Kopp, tan cruelmente hostilizado por el centro, pocos meses después del logro de la paz de compromiso promovida con tanto empeño por él, fue nombrado arzobispo de Breslau (Wroclarw) y con ello elevado a la más importante sede episcopal de Prusia después de la de Colonia.

Sin embargo, todos los demás deseos y amplias esperanzas políticas de León XIII quedaron sin cumplir. El canciller había logrado su objetivo y no pensaba ya en nuevas concesiones. Así, no quedó sin consecuencias la facilidad con que León XIII se dejó guiar por sus deseos y la excesiva presteza —absolutamente innecesaria después de las mitigaciones alcanzadas en los años 1880-83— con que en definitiva cedió a los deseos de la parte contraria, imponiendo al catolicismo alemán tensiones internas que tuvieron repercusiones durante largo tiempo. El papa había dado facilidades

62. En Limburgo Karl Klein, que en 1887 fue el único obispo prusiano que juntamente con Kopp intervino en favor del septenio; en Kulm Leo Redner.

a Bismarck para que lo engañase; por supuesto, Bismarck, que en cada caso dominaba soberanamente la situación, no tenía suficientemente en cuenta los efectos a largo alcance de su proceder. La definitiva desilusión con respecto a Bismarck y a la política alemana fue el motivo latente de la reorientación profrancesa que pronto iniciaron León XIII y el sucesor de Jacobini, Rampolla.

Tampoco dieron resultados las tentativas de Bismarck, reiteradas por última vez con ocasión del septenio, con vistas a hacer maleable al centro y a desligar así a un poderoso adversario del frente que pugnaba por la parlamentarización. En los años ochenta, el partido de los católicos, que apoyaba plenamente el canciller en algunas cuestiones, como en su política de protección de los trabajadores que entonces se iniciaba, vino a ser un factor no sólo importante, sino sobre todo estable de la política alemana, que solamente pudo ser desbancado, por unos pocos años por el cartel de 1887.

Así el *Kulturkampf* debe calificarse, junto con la persecución de los socialistas, como la más grave falta de política interior de Bismarck, aunque supo compensarlo en parte, con una hábil eliminación del conflicto. Las leyes de lucha y de excepción mermaron la credibilidad del Estado y la conciencia jurídica de los alemanes. Se retardó innecesariamente tanto la evolución de las estructuras del Estado a tenor de los tiempos, como la integración de los católicos en el Estado nacional. Quedaron gravadas en forma duradera las relaciones interconfesionales, así como las existentes entre alemanes y polacos, tanto más, cuanto que la lucha en las provincias orientales continuó como aspiración por la individualidad nacional. Gracias a la movilización de nuevos factores políticos y a la diplomacia de León XIII basada en estos factores, había superado el catolicismo alemán la prueba de fuerza, si bien el liberalismo militante había alcanzado su meta perseguida desde los años sesenta [63]. En los años de lucha habían quedado los católicos totalmente aislados intelectual y socialmente [64]. Ellos reaccionaron — como lo hacen por lo regular los grupos relegados al ghetto — reconcentrándose en sus propias fuerzas y cerrándose a la idea de que algunas iniciativas liberales sólo respondían a la progresiva se-

63. Cf. HI VII, cap. XL, 982s.

64. Cf. K. ERLINGHAGEN, *Katholisches Bildungsdefizit*, Friburgo 1965, 17, etc.

cularización, contra la que una actitud defensiva poco podía conseguir a la larga.

También se ponía más empeño que antes en ampliar, en el campo de las organizaciones, la base jurídica reasegurada desde 1886-87. Las nuevas fundaciones más importantes de los años del *Kulturkampf* fueron la «Görres-Gesellschaft» y el «Volksverein»[65]. Que la postura defensiva de la mayoría de los católicos no estaba injustificada, lo mostraron la fundación (1886) y la actividad de la «alianza evangélica», agrupación de protestantes que consideraban la eliminación del *Kulturkampf* como capitulación ante la Iglesia católic,a y desencadenó una polémica confesional muy violenta en un principio.

Ya hemos aludido al abandono del *Kulturkampf* en Baden y a sus motivaciones[66]. Bajo el gabinete Turban-Stösser, formado en 1876, se inició en 1878 la lenta derogación de las leyes del *Kulturkampf*, que no terminó hasta 1918; el arzobispo de Friburgo, administrado desde 1868 sólo por un vicario capitular, pudo ser provisto en 1882 en la persona de Johann Baptist Orbin (1806-1886)[67], que procedía del círculo irénico reunido en torno a J.B. Hirscher. Hessen-Darmstadt siguió el modelo prusiano en el decenio de la eliminación, como lo había seguido en el de la lucha. Entre 1880 y 1887 sufrieron una amplia revisión las leyes del *Kulturkampf*. Fue nombrado obispo de Maguncia en 1886 el también conciliador Paul Leopold Haffner (1829-99)[68]; Moufang, que se había hecho notar en la lucha y había regido provisionalmente el obispado desde la muerte de Ketteler (1877), se vio postergado. También en Sajonia se produjo una gradual distensión, aunque se mantuvo en vigor la ley de 1876 que disponía el control estatal sobre las Iglesias. En Alsacia-Lorena, el gobernador conservador Edwin v. Manteuffel siguió desde 1879 una política consecuente de conciliación[69].

---

65. Cf. 262 y 220s.

66. Cf. HI VII, cap. XL, 946s, como también, sobre todo, la obra de Stadelhofer citada allí en cabeza del capítulo.

67. «Badische Biographien» IV, 289-310; W. MÜLLER, en LThK² VII, 1196.

68. L. LENHART, *Paul Leopold Haffner (1829-99). Der schwäbische Philosoph auf dem Mainzer Bischofsstuhl (1886-99)*. Tirada aparte del «Jb. für das Bistum Mainz», vol. 8 (Maguncia 1960); id. LThK² IV, 1312.

69. Manteuffel recomendó en 1881 en Berlín al canónigo Korum de Estrasburgo como candidato al obispado.

IV. EVOLUCIÓN DEL CATOLICISMO EN SUIZA

Por Oskar Köhler

Profesor de la Universidad de Friburgo de Brisgovia

BIBLIOGRAFÍA: HI VI(, bibliografía general, p. 32 y cap. VII, XX, XXIX; SCHMIDLIN PG II, 482-485; U. STUTZ 29-46; G. FRANZ, *Der Kulturkampf*, 1954, 154ss; K. FRY, *Kaspar Decurtins*, 2 vols., Zurich 1949-1952 (ofrece, bajo la perspectiva de la biografía de este político, basada en materiales de archivo, una buena perspectiva de la problemática interna del catolicismo suizo); G. BEURET, *Die kath.-soziale Bewegung in der Schweiz, 1848-1919*, tesis, Zurich, Winterthur 1959, con bibl.; L. SCHIHIN, *Sozialpolitische Ideen im schweizerischen Katholizismus, 1798-1848*, tesis, Zurich 1937 (da, al prestar atención a los pobres, una visión de la mentalidad paternalista primitiva temerosa del socialismo); B. PRONGUÉ, *Le mouvement chrétien-social dans le Jura bernois, 1891-1961*, Friburgo 1968; R. RUFFIEUX, *Le mouvement chrétien-social en Suisse romande, 1891-1949*, Friburgo 1969; U. ALTERMATT, *Der Weg der Schweizer Katholiken aus dem Ghetto*, Colonia 1974.

Especialmente radicales fueron los acontecimientos en Friburgo a partir de 1848. Pero no menos radical fue la respuesta de los católicos, hasta el punto de que en las elecciones del «Gran Consejo» en 1856 los conservadores alcanzaron una victoria aplastante (64 representantes conservadores contra 3 representantes radicales).

La derrota de los cantones católicos en la guerra de 1847 imprimió, durante varias generaciones, un carácter especial a la situación externa e interna del catolicismo suizo. La constitución de 1848, a pesar de los esfuerzos del centralismo, seguía reconociendo a los cantones la reglamentación federal en las relaciones con la Iglesia; sin embargo, el derecho electoral de pura mayoría (sistema proporcional desde 1918), la tendenciosa división de los distritos electorales así como las divisiones internas de los católicos, favorecieron en gran manera a los candidatos liberales en las elecciones [1]. Entonces pudo regresar el obispo de Lausana-Ginebra, Marilley, que había sido expulsado en 1848. Análogo fue el curso de los acontecimientos en el cantón de Lucerna, donde las religiosas dedicadas a la enseñanza de Baldegg hubieron de ser admitidas de nuevo y

1. Cf. HI VII 539-541 718s; K. MÜLLER, o.c., 169-199; T. SCHWEGLER, o.c., 213-227.

los conservadores triunfaron en mayo de 1871 a pesar del Vaticano I. Problemas especiales surgieron en el Tesino, debido a que este cantón pertenecía a las diócesis de Como y de Milán (cf. más adelante). En el cantón de St. Gall, el más tarde obispo Karl Johan Greith[2] fue, juntamente con algunos seglares destacados, el líder político en la lucha por las escuelas, y en 1861 pudo hacerse triunfar una ley favorable a la concepción católica. En el Valais se logró en 1859 un éxito electoral conservador. Sin embargo, hay que notar también que cantones liberales con minorías católicas, tales como Basilea, Zürich, Winterthur, Berna, Lausana, Ginebra, practicaban una relativa tolerancia, aunque defendiendo siempre la primacía jurídica del Estado sobre la Iglesia y aunque la financiación del culto procedía en gran parte de secularizaciones. Todo esto constituía el presupuesto externo del apostolado de diáspora.

Supuestas las relaciones cantonales, el catolicismo suizo se vio en un difícil momento, al tener que decidirse en cada caso concreto o por el federalismo político, que era esencial para el catolicismo, o por el centralismo. La «Asociación de Estudiantes Suizos» (católica), fundada en Schwyz en 1841, fue la primera organización que alcanzó una difusión supracantonal. El patricio de Solothurn, Theodor Scherer-Boccard (1816-85) dirigió desde 1855 la redacción del periódico de la Iglesia «Schweizerische Kirchenzeitung», y fue presidente de la asociación «Schweizerischer Pius-Verein»[3] fundada en 1857 en Beckenried. Los benedictinos hicieron de la escuela contonal de Sarnen (Obwalden) una prestigiosa escuela media, y los monasterios de Einsiedeln y Engelberg desarrollaron su programa escolar. Una de las figuras de primera fila en este período del catolicismo suizo, el emprendedor capuchino A. K. (Theodosius) Florentini[4], restauró en 1856 el colegio de Maria Hilf, en

2. *H.J. Greith*, de Rapperswil (1807-88) se había granjeado méritos en las luchas de los años treinta; pero en el concilio Vaticano I, él (que había estado desterrado en Roma en 1834-36) se hallaba entre los que negaban la oportunidad de la definición del dogma de la infalibilidad; formado en teología en la Sorbona, escribió un manual de filosofía y estudió la mística dominicana y la antigua Iglesia irlandesa; en 1862-82, obispo de la diócesis de St. Gallen, ejistente desde 1823. Cf. HI VII 721, nota 57; K. MÜLLER, o.c., 194s.

3. T. SCHWEGLER, o.c., 223; una panorámica de la historia de las asociaciones católicas en K. MÜLLER, o.c. 299-312, y G. BEURET, o.c. 13-59.

4. *Anton Krispin Florentini* (1808-65), nacido en Müstair (Grisones), desde 1830 en el convento de Solothurn, fue uno de los héroes en la lucha con los liberales; en 1859 vicario general en Coira; sobre sus utópicas empresas industriales cf. cap. XIII. M. KÜNZLE, *Die schweizerische Kapuzinerprovinz*, Einsiedeln 1928; T. SCHWEGLER, o.c. 221.

Schwyz, que desde 1864 estuvo bajo el control de los obispos de Coira, Basilea y St. Gallen. De un auge semejante gozó St. Michael en Friburgo. Méritos duraderos, que se extendieron más allá de Suiza, se granjeó Florentini con la fundación de la casa de las Hermanas de la Cruz en Ingenbohl (superiora: Teresa Scherer), que en una de las frecuentes disputas de la congregación del instituto docente de Mezingen se había separado y, siguiendo a Florentini, se había consagrado al cuidado de los enfermos.

El *Kulturkampf* que estalló en Suiza a raíz del Vaticano I [5] está en estrecha conexión con los acontecimientos en Alemania. Antes de la definición apareció en Lucerna «Die Katholische Stimme aus den Waldstätten», que aceptaba las ideas de Döllinger. En 1872 el profesor de Breslau J.H. Reinkens (obispo de los viejos católicos en Alemania desde 1873), fundó en muchas ciudades de Suiza «Asociaciones de católicos librepensadores», de las que surgió la «Iglesia cristianocatólica de Suiza» fundada en Olten en 1875-76 [6]. Pero hay que tener también presentes las divisiones sociales específicas en el mismo catolicismo suizo, la oposición de las familias patricias católicas a la Constitución de 1848, la diferencia entre los cantones católicos agrarios y la burguesía de las ciudades, predominantemente liberal, no pocos de cuyos miembros católicos habían rechazado el *Syllabus* de Pío IX. En Eduard Herzog, oriundo de Schongau, profesor de teología en Lucerna, habían hallado los «cristianocatólicos» un representante verdaderamente religioso, que sólo con resistencia aceptó su elección como obispo de Olten [7]. Los conflictos locales surgieron las más de las veces de la pretensión de poder utilizar las iglesias católicas.

Mientras que los gobiernos de los cantones de Zürich, Lucerna y St. Gall se mantuvieron en calma, en los cantones pertenecien-

---

5. K. MÜLLER, o.c. 231-294; T. SCHWEGLER, o.c. 227-237. El *Kulturkampf* condujo en Suiza a que «el catolicismo y el radicalismo hostil a la Iglesia —empujados ambos en este tiempo a posiciones extremas— se enfrentaran durante decenios con renovada hostilidad», aunque el *Kulturkampf* pudo evitarse en muchas partes del país, gracias a la actitud prudente del episcopado: HANNO HELBLING, *Schweizer Geschichte*, Zürich 1963, 141 (a esta prudencia de la Iglesia respondía también en dichas regiones la de los gobiernos de los cantones).

6. HI VII 1021; K. MÜLLER, o.c., 286-294; O. GILG, *Christkatholizismus*, Lucerna 1945.

7. T. SCHWEGLER, o.c. 232; una idea, aunque con grandes prevenciones contra el papado, del viejocatolicismo de Suiza ofrece la biografía: R. DEREDEN, *Un réformateur catholique au 19e siècle — Eugène Michaud. 1839-1917*, Ginebra 1963; sobre esto: KÜPPERS, en ZKG 75 (1964) 418s, y V. CONZEMIUS en ZSKG 58 (1964) 177-204.

tes a la diócesis de Basilea-Solothurn se produjeron violentos conflictos, principalmente en la sede episcopal de Solothurn, donde Eugen Lachat había tenido que aceptar ya en 1870 la supresión por los «Estamentos diocesanos» (representantes de los gobiernos de los cantones), del seminario, inaugurado en 1858. También hubo conflictos en el cantón de Berna.

El 29 de enero de 1873 los «estamentos» depusieron a Lachat, porque se negaba a dejar en el cargo a los antiinfalibilistas (los cantones de Lucerna y Zug no se adhirieron). En los cantones de Aargau y Solothurn fueron suprimidas las fundaciones y conventos y fueron favorecidas las numerosas parroquias cristianocatólicas (especialmente en el cantón de Aargau las parroquias siguieron con frecuencia a sus pastores en su deserción de Roma). Los benedictinos de Maria-Stein que emigraron y pasaron la frontera francesa, pudieron con todo seguir cuidando de sus parroquias en el cantón de Solothurn. Con mayor dureza procedió el cantón de Berna contra los párrocos en el Jura, que se mantenían fieles al depuesto obispo Lachat (que vivía en Lucerna); 84 sacerdotes fueron expulsados de Suiza, mientras que otros se veían obligados a celebrar ocultamente los divinos oficios.

Junto con el obispo Lachat de Basilea-Solothurn, también Gaspar Mermillod (1842-92)[8] fue objeto de violentos debates de política eclesiástica. En Ginebra, el derrocamiento del gobierno patricio por los liberales había redundado en provecho de los católicos, de forma que en los años cincuenta las parroquias, reforzadas con inmigrantes, pudieron progresar rápidamente. En la iglesia de Notre-Dame, consagrada en 1859, pronunció Mermillod sermones de gran eficacia. Pío IX lo nombró en 1864 obispo titular de Hebrón y obispo auxiliar de la diócesis de Lausana, así como vicario general de Ginebra del obispo de Lausana, Marilley, sue renunció al cargo en 1879.

El gobierno del cantón consideró estos nombramientos como una manera de eludir la prohibición de la constitución, de erigir nuevos obispados y, dado que desde 1870 era de orientación liberal de izquierda, en 1872 depuso del cargo de párroco de Notre-Dame de Ginebra a Mermillod, que había sido intrépido defensor de la

8. HI VII 772, con bibliogr.

infalibilidad. El papa respondió a esta medida en enero de 1873, nombrándolo vicario apostólico en Ginebra. El gobierno, que en 1872 había dictado una ley radical en favor de la superioridad jurídica del Estado sobre la Iglesia, expulsó en febrero de 1873 a Mermillod del país. Mermillod continuó su actividad desde Ferney (al otro lado de la frontera francesa). A un escrito pontificio dirigido a los católicos suizos el 21 de noviembre de 1873 respondió inmediatamente el consejo federal con la ruptura de las relaciones diplomáticas. Una revisión centralista de la constitución el año 1874 agudizó todavía la tensión jurídica entre Iglesia y Estado.

El *Kulturkampf* en Suiza fue superado más rápidamente que en Alemania. El Consejo federal permitió en 1875 la vuelta de los eclesiásticos expulsados del Jura bernés, que después de 1878 pudieron ejercer su actividad sin ser molestados. El gobierno liberal de izquierda del cantón de Ginebra fue derrotado en 1878. En Bellinzona (Tesino) se había formado en 1875 un gobierno conservador. Así el diplomático de León XIII, Domenico Ferrata [9] se halló con una situación favorable cuando fue a Suiza de resultas de una iniciativa del consejo federal ante el Vaticano.

La cuestión de Ginebra se había resuelto ya en 1883, pues había muerto el sucesor del obispo dimisionario Marilley. León XIII, de acuerdo con el consejo federal, abondonó los planes ginebrinos de Pío IX (de suprimir el vicariato apostólico), y nombró a Mermillod obispo de Lausana-Ginebra. Las dificultades que éste tuvo para adaptarse a las condiciones locales, no pasaron de ser un asunto católico interno.

La cuestión de Basilea y la del Tesino fue superada mediante una combinación pragmática. Primeramente, la persona del obispo Eugen Lachat era ya un problema: los cantones no católicos de la diócesis de Basilea-Solothurn querían, desde luego, la paz, pero no la vuelta de Lachat de su exilio de Lucerna. Joaquín Pecci, cuando todavía era obispo de Perusa, había expresado su simpatía a Lachat por su fidelidad al papa, y ahora en cambio, siendo papa, debía sacrificarlo en aras del arreglo político. Oficiosamente Lachat se mostró de acuerdo, aunque la posición que se le asignó en el Tesino era poco clara; oficialmente respondió con la negativa.

---

9. *Mémoires* I en U. STUTZ o.c., 29-46.

Esto produjo en la curia una considerable confusión que Ferrata debía ayudar a superar. Su misión consistía en inducir a Lachat a la renuncia. La distinción que suponía la visita de Ferrata permitía al obispo salvar las apariencias ante sus contrariados diocesanos. En la zona de Tesino, separada de la diócesis de Como y de Milán por el «Gran Consejo» (y que en 1859 había pasado de Austria al Piamonte) surgió el problema de los conservadores católicos que, en Bellinzona, aspiraban a una diócesis suya del Tesino, mientras que, por otra parte, el consejo federal urgía la anexión a la diócesis suizo-alemana de Basilea-Solothurn.

En la conferencia entre Ferrata y los políticos suizos capitaneados por el consejero federal protestante conservador Emil Welti (del Aargau) (12-8 a 1-9-1884) se convino en que el papa por esta vez (la constitución de 1874 se mantenía intacta) proveería el obispado de Basilea-Solothurn con una persona grata (F. Fiala) y Lachat sería administrador apostólico en el Tesino, con residencia provisional en Balerna. Juntamente con la liturgia romana se conservaría también la ambrosiana.

Después de la muerte del obispo Lachat (1886) se planteó de nuevo la cuestión del Tesino. Ferrata, que entre tanto había sido nombrado nuncio en Bélgica, había tenido que habérselas en Berna en 1887 con dos librepensadores, a los que insinuó discretamente que si el administrador era expulsado del Tesino podría gobernar desde Italia. Se convino en que la iglesia parroquial de San Lorenzo en Lugano sería elevada a la categoría de catedral del Tesino y provista con un administrador apostólico, que debería ser natural del Tesino (elegido en una terna) y debería contar con el consentimiento del obispo de Basilea.

En los años ochenta pasó a ocupar el primer plano una nueva generación de católicos suizos que políticamente se distanció de aquellos cuyo representante fue Philipp Anton Segesser (1817-88) de Lucerna, consejero nacional, descediente de una antigua familia patricia, que mantuvo una línea conservadora y federalista y se unió al obispo Greith de St. Gall contra la definición del dogma de la infalibilidad[10]. El año 1888 tres estudiosos amigos, Kaspar Decurtins, de los Grisones (1855-1916), a sus 26 años el más joven

10. T. SCHWEGLER o.c 214; G. BEURET, o.c. 61.

consejero nacional [11], el jurista de Basilea Ernst Feigenwinter (1853-1919) [12] y el teólogo Josef Beck (profesor en Friburgo desde 1891) fundaron la «Liga de las asociaciones de hombres y trabajadores católicos de Suiza», que se dirigía deliberadamente a todo el catolicismo suizo y se separaba de los «Pius-Vereine» de los cantones católicos con sus capas dirigentes de mentalidad tradicional. La primera asamblea general de 1889 —celebrada intencionadamente en Zürich— se presentó como una jornada de los católicos de homenaje al papa, lo cual dio lugar a quejas del presidente de los «Piusvereine», A. Wirz. Al crecer el conflicto, abogó Wirz por «la política circunspecta basada en principios católicos, tal como se había heredado de los padres» [13]. Con ello se aludía a la circunstancia de que Decurtins y sus amigos se hallaban en 1887 entre los fundadores en Aarau, de la «Liga de trabajadores suizos» [14], en la que tenían gran participación los socialdemócratas. Decurtins, declaró en el acto fundacional que el catolicismo era una casa con muchos pisos, en cufa «ala izquierda» él vivía. «Yo soy ultramontano de pies a cabeza, pero en las cuestiones sociales estoy... con vosotros; el hambre no es católica ni protestante» [15]. Esto suponía a su vez una polémica contra los conservadores, que en las cuestiones sociales coincidían por lo regular con el centro liberal moderado (en 1891 la fracción católica conservadora pudo llevar a un miembro católico, Dr. Joseph Zemp [nacido en 1837] al Consejo federal, al que perteneció hasta su muerte en 1908).

La competencia entre el «Piusverein», que entonces se llamó «Asociación de los católicos suizos», y la «Liga de hombres y tra-

---

11. La familia de Decurtins ofrece un ejemplo muy instructivo de los contrastes políticos entre los católicos suizos. La madre de Kaspar, hija del general pontificio K.H.Th. de Latour, era una mujer entregada con pasión a la política en Truns, centro de un club liberal. Sentía profunda aversión contra Pío IX que en otro tiempo fue el jefe supremo de su padre, y contra los jesuitas. En el cantón de Coira fue ella el candidato contrario a su propio hijo Kaspar, quien por su rebeldía fue excluido de su asociación de escolares liberales y paralelamente (también por su oposición a su propia madre) se adhirió a los clericales radicales (K. FRY, I 17 41); G. BEURET 62-64; una apreciación imparcial de este hombre que «se buscaba aliados donde quiera que podía hallarlos» para preservar al catolicismo de su aislamiento.

12. Feigenwinter fundó en 1874 la «Basler Volksblatt»; T. SCHWEGLER 229.

13. K. FRY, o.c. II, 220.

14. H. FARNER, *Die Geschichte des Schweizerischen Arbeiterbundes* (con tesis, Zurich 1923).

15. K. FRY, o.c. II, 96ss; significativamente BEURET inserta el movimiento social católico de Suiza dentro del movimiento general del catolicismo social (70-127).

bajadores» se fue recrudeciendo más y más en los años noventa. Una «liga de cartel» de ambas organizaciones fue rechazada. La idea de encuadrar a los círculos campesinos y burgueses conservadores en la «asociación de católicos» y en la «Liga» a los centros industriales [16], es tan utópica como característica. Fracasó el plan que pretendía que el partido popular católico nacido en Lucerna se transformase en un partido central de orientación católica, según el modelo del centro alemán, como lo había propuesto Decurtins en la asamblea de la Liga celebrada en Schaffhausen en 1894.

Un nuevo impulso provino de St. Gall, donde el canónigo Joh. B. Jung (1861-1922) fundó en 1899 la primera «Asociación social-cristiana de trabajadores», y donde también surgió el primer «sindicato cristiano». Ambas formas de organización fueron reunidas en 1903, en la «Liga central de organizaciones social-cristianas, cuyo presidente fue el doctor Alois Schweiler (obispo de St. Gall en 1930). Los «sindicatos cristianos eran interconfesionales», pero con marcada reserva de los protestantes. Desde 1903, la liga social-cristiana central se extendió desde Suiza oriental por toda la Confederación. El año 1904, a propuesta de Feigenwinter, se fusionaron la «Asociación de católicos» y la «Liga de hombres», tras una serie de tentativas iniciadas en septiembre de 1903 en la primera jornada católica «general» de Lucerna. En 1905 la asociación de católicos contaba con 40 983 miembros.

Kaspar Decurtins se aferró a su idea [17]. En una carta de los días de su audiencia con Pío X (1904) — Decurtins se había hecho famoso en Roma desde su colaboración en la «Unión de Fribourg», organización católica de tendencia político-social (cf. cap. XII) —

---

16. K. Fry, o.c. II, 223; G. Beuret, o.c. 128-143.

17. El conflicto en el catolicismo estaba también en conexión con la «Liga de trabajadores suizos», cuya existencia consideraba muy importante Decurtins, porque él desconfiaba profundamente del modus vivendi eclesiástico con los liberales y contaba con la cobertura de los socialdemócratas. En 1894 se defendió enérgicamente contra un hiriente artículo anticlerical de la «Liga de trabajadores» (K. Fry, o.c. II 231ss) y en 1899 se confirmó de nuevo en Lucerna la neutralidad política y religiosa, constantemente amenazada por la liga de sindicatos sacialdemócratas, que existía desde 1888. Por otro lado, también la fundación de St. Gallen fue calificada de ruptura de la neutralidad. En vano dijo Decurtins en la asamblea de la liga en 1903: «El capitailsmo no está en terreno confesional, es en todas partes el mismo.» Los socialdemócratas se radicalizaron bajo el signo de la lucha de clases. Decurtins, aislado de sus propios amigos, abandonó en 1910 la presidencia de la «Liga de trabajadores» para obrar por su cuenta (tras la huelga general de 1918 se separaron de la «Liga de trabajadores» las asociaciones socialcristianas y católicas y fundaron una nueva asociación). Cf. G Beuret, o.c. 166-202.

decía: «Los reaccionarios (por reaccionarios entiendo yo a los señores feudales de los grandes países, el gran capital, los enviados de las potencias católicas en el Vaticano)» quieren que el papa «desautorice a la democracia cristiana» [18].

Desde 1906, los socialcristianos de los diferentes cantones se agruparon en un partido político, que colaboró con algunas diferencias con el «partido conservador del pueblo» constituido en forma supracantonal en 1912. La separación del Estado y de la Iglesia en los cantones de Ginebra (1907) y de Basilea-Ciudad (1911) transcurrió en substancia sin extremismos. En Basilea-Ciudad los católicos se conformaron con una suma de 200 000 francos y el estatuto de asociación de derecho privado, mientras que, los protestantes y los viejocatólicos, lo recibían de derecho público, distinción que respondía en términos generales a las respectivas condiciones de los cantones. Cada año se celebraban conferencias episcopales.

Mientras que la «asociación católica del pueblo» fue en Suiza una imitación bastante débil del modelo alemán, los católicos suizos lograron una meta que en Alemania se persiguió inútilmente: crearon una universidad católica. Surgió contra los reparos del obispo de Lausana-Ginebra, Mermillod, que quería una institución independiente del Estado, según el modelo de los institutos católicos franceses; también pusieron reparos los federalistas católicos, y hubo incluso que superar las vacilaciones de León XIII, que todavía en 1889 trató «fría y secamente» a un mediador [19], y no sólo por razón de deseos financieros. Pero finalmente se consiguió la universidad gracias al apoyo de Augustin Egger obispo de St. Gall de 1882 a 1906. El 4 de noviembre de 1889 había logrado el hombre de Estado Georges Python interesar al gobierno del cantón en Friburgo por la fundación y financiación de una facultad de derecho y filosofía. Mermillod no asistió al acto de fundación. Prescindiendo de él, se dirigió Decurtins en diciembre de 1889 a Roma para esclarecer la espinosa cuestión de la facultad de teología, que Mermillod quería que fuese erigida por los obispos. Python y Decurtins lograron hábilmente ganar al presidente federal Ruchonnet para que los profesores de la facultad de teolo-

18. K. FRY, o.c. II, 249.
19. K. FRY, o.c. II, 23.

gía fueran nombrados por el papa entre los miembros de la orden dominicana (había interés en que se evitase el estudio de la teología en el extranjero).

El 21 de enero de 1890 dio el papa su consentimiento e hizo un donativo de 100 000 francos y de una cadena de oro para el rector. Mermillod, que todavía seguía oponiéndose, fue nombrado cardenal de curia.

No fue fácil reclutar profesores para esta universidad. Después de una tentativa sin resultado en Lovaina, se concentró Decurtins especialmente en Alemania (Gustav Schnürer, discípulo de Grauert dio su consentimiento para la facultad de historia). Surgió así, en 1898, la «crisis alemana» en la universidad: ocho profesores dimitieron colectivamente, porque se sentían vejados por una censura dominicana. Decurtins, que también en este terreno era un hombre verdaderamente despótico, aludió a «habladurías de mandarines» alemanes [20]; pero, el despotismo de los dominicos está bien atestiguado por el hecho de que exigieron al profesor suizo de teología, J. Beck, una misión de la orden. Hubo que buscar sustitutos en Austria. En 1906 pudo Pío X elogiar a la Universidad y a la orden dominicana por su postura teológica.

Si bien en la disputa por la reforma del catolicismo no se puede considerar como representativo de Suiza a un hombre como Decurtins, aunque éste fue animado por Merry del Val y Humberto Benigni pasó algunas semanas en Truns en el verano de 1910 [21], sin embargo, no es mera casualidad el que una revista como «Hochland» no hallara un clima apropiado en el catolicismo suizo. Cierto que en los periódicos «Vaterland» (= Patria) y «Ostschweiz» (= Suiza oriental) fue rechazada la actividad de Decurtins por el mero hecho de que se sentía ya hastío de aquel hombre; pero en el periódico «Neuen Zürcher Nachrichten», el

---

20. K. Fry, o.c. II, 68 74.

21. K. Fry, o.c. II, 348. Decurtins, profesor de historia de la cultura en Friburgo desde 1905, redactó en 1907-10 tres «cartas» contra Fogazzaro, contra Handel-Mazzetti y contra «Hochland», por lo cual recibió el 15 de septiembre de 1910 un «breve» laudatorio de Pío X (K. Fry, o.c. II, 331) Decurtins denunció en vano al profesor de teología Zapletal, ya que se interpuso el general de la orden (Zapletal fue elegido con toda intención rector en Friburgo en 1910). Cuando el profesor de dogmática de Coira, A. Gisler, cuyo libro sobre el modernismo no parecía bastante fuerte al «león de Truns», fue estigmatizado en la «Correspondance de Rome», esto pareció francamente demasiado incluso al archiconservador obispo de Grüneck, Georgius Schmid.

escritor eclesiástico Heinrich Federer, que no carecía de talento, criticó muy severamente bajo el seudónimo de «Senex» la ciertamente muy moderada literatura católica moderna. Federer tenía los mismos puntos de vista que el obispo de Grüneck, Schmid (de Coira), que calificó de «modernista» a Carl Muth cuando éste lo visitó por consejo del abad de Einsiedeln[22].

V. Los católicos italianos entre el Vaticano y el Quirinal

Por Mario Bendiscioli

Profesor de la Universidad de Milán

El «Non expedit» en tiempos de León XIII

BIBLIOGRAFÍA: Cf. AUBERT, en HI VII, cap. XXXVIII, p. 909-910; cap. XXXIX, 910-921; cap. XLI, 954-963 975.

1. Colecciones de fuentes: H. BASTGEN, *Die Römische Frage. Dokumente und Stimmen,* 3 vols., Friburgo de Brisgovia 1917-1919; A.C. JEMOLO, *La questione romana,* Milán 1938; *Insegnamenti pontifici* n.º 4, 1748-1956. *Il laicato, a cura dei monaci di Solesmes,* ed. ital., Roma 1958; P. SCOPPOLA, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana,* Roma 1957.

2. Perspectivas históricas de los precursores: V. VEGGIAN, *Il movimento sociale cristiano nella seconda metà del sec. XIX,* Vicenza 1902; R. DELLA CASA, *Il movimento cattolico italiano,* 2 vols., Milán 1905; R. MURRI, *Dalla Democrazia Cristiana al Partito Popolare Italiano,* Florencia 1920; F. OLGIATI, *Storia dell'azione cattolica in Italia,* Milán 1920; E. VERCESI, *Il movimento cattolico italiano, 1870-1922,* Florencia 1922; M. VAUSSARD, *L'intelligence catholique dans l'Italie du XXe siècle,* París 1921; G.B. VALENTE, *Aspetti e momenti dell'azione sociale dei cattolici in Italia (1892-1926) a cura di F. Malgeri,* Roma 1968; G. DELLA TORRE, *I cattolici e la vita pubblica italiana (articoli, saggi, discorsi) a cura di G. De Rossa,* 2 vols., Roma 1962; M. ZANATTA (pseudónimo de A. DE GASPERI), *I tempi e gli uomini che prepararono la «Rerum novarum»,* Milán 1928 y 1945; F. MAGRI, *L'azione cattolica in Italia, 1775-1939,* Milán 1953.

3. Obras recientes de historia: G. CANDELORO, *L'azione cattolica in Italia,* Roma 1949; id., *Il movimento cattolico in Italia,* Roma 1953 (interpretación marxista y de lucha de clases); L. RIVA, *Sanseverino. Il movimento sindacale cristiano,* Roma 1950; G. DE ROSA, *L'azione cattolica. Storia politica,*

---

22. K. FRY, o.c. II, 235ss. Que Karl Fry, en su libro — por lo demás tan digno de elogio — cuente todavía a Albert Ehrhard entre las «quintas columnas» surgidas en los países católicos (II, 302), es un sorprendente anacronismo.

1874-1904, Bari 1953; id., *Storia politica dell'A.C. in Italia, 1905-1919,* Bari 1954 (cf. la recensión de F. FONZI, en «Humanitas» VIII (1963) 694-698; IX (1954) 1120-1130; nueva ed. en vols., 1966; F. FONZI, *I cattolici e la società italiana dopo l'Unità,* Roma 1953; G. SPADOLINI, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al 1898,* Florencia 1954; A. MARTINI, *Studi sulla questione romana e la conziliazione,* Roma 1963; D. SECCO SUARDO, *Da Leone XIII a Pio X = Collana di storia del movimento cattolico,* n.º 18, Roma 1967; Varios autores, *Spiritualità ed azione del laicato cattolico italiano,* 2 vols., Padua 1969 (cf. la recensión de S. TRAMONTIN, en RSTI 26 (1972) 154-174; A. GAMBASIN, *Il movimento sociale nell'opera dei congressi, 1874-1904* = AnGr 91 (Roma 1958); id., *Il movimento sindacale italiano,* en S.H. SCHOLL, (dir.), *150 anni di movimento operaio cattolico nell'Europa centro-occidentale,* Padua 1962; G. ROSSINI (dir.), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII,* Roma 1961; L. AMBROSOLI, *Il primo movimento D.C. in Italia, 1897-1904,* Roma 1958; C. BREZZI, *Cristiano sociali e intransigenti (L'opera di Medolago Albani fino alla «R.N.»),* Roma 1971; bibliografía completa en *Archivio per la storia del movimento cattolico in Italia,* Milán 1967; M. BENDISCIOLI, *Chiesa e società nei sec. XIX e XX,* en *Nuove Questioni di storia contemporanea* I, Milán 1967, 325-447; C. MARONCIU - BUONAIUTI, *Non expedit,* Roma 1971.

4. *Sectores:* a) *Desarrollo en las diversas regiones.* Lombardía: Además de las monografías sobre D. Albertario, F. Meda, Rezzara (Bérgamo), Tovini (Brescia), Bonomelli (Cremona), cf. A. ZANINELLI, *Le leghe «bianche» nel cremonese, 1900-1921,* Roma 1961; L. AMBROSOLI, *Profile del movimento cattolico milanese nell'Ottocento,* Milán 1960; B. MALINVERNI, *La scuola sociale cattolica di Bergamo, 1910-1932,* Roma 1960. Véneto: Las biografías de Paganuzzi, Rezzara, de los Scotton en A. GAMBASIN, *Il movimento sociale nell'opera dei congressi;* la bibliografía en la misma obra p. 585-596; E. REATO, *Le origini del movimento cattolico a Vicenza, 1860-1891,* Vicenza 1971. Piamonte: A. ZUSSINI, *L. Caisotti di Chiusano e il movimento cattolico dal 1896 al 1915,* Turín 1970; M.L. SALVADORI, *Il movimento cattolico a Torino, 1911-1915,* Turín 1969. Toscana: G.P. CAPPELLI, *La prima sinistra cattolica in Toscana.* Roma 1962; M. STANGHELLINI - U. TINTORI, *Storia del movimento cattolico lucchese,* Roma 1958; P.L. BALLINI, *Il movimento cattolico a Firenze, 1900-1919,* Roma 1969. Nápoles: P. LÓPEZ, *E. Cenni e i cattolici napoletani dopo l'unità,* Roma 1962; A. CESTARO, *La stampa cattolica a Napoli, 1860-1904,* Roma 1965. Calabria: P. BORZOMATI, *Aspetti religiosi e storia del movimento cattolico in Calabria, 1860-1919,* Roma 1970. — *b) Las corrientes y las organizaciones:* B.M. BROGI, *La lega democratica nazionale,* Roma 1959; C. GIOVANNINI, *Politica e religione nel pensiero della lega dem. naz., 1905-1915,* Roma 1968; G. LICATA, *La «rassegna nazionale». Conservatori e cattolici liberali attraverso la loro rivista,* Roma 1968; O. CONFESSORE, *Conservatorismo politico e riformismo religioso. La «rassegna nazionale», 1898-1908,* Bolonia 1971; G. MARCUCCI FANELO, *Storia della Federazione Universitaria Cattolica Italiana,* Roma 1971. Sobre el «Rinnovamento» cf. N. RAPONI,

Tommasso Gallarati Scotti tra politica e cultura, Milán 1971. — *c) Las revistas* como expresión de los movimientos católicos: Varios autores, *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII,* Roma 1961; G. DE ROSA (dir.), *Antologia della «Civiltà cattolica»,* Roma 1971. — *d) Referencias a la historia de Italia:* F. CHABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896,* I, *Premesse,* Bari 1951; L. VALIANI, *L'Italia dal 1876 al 1915,* en N. VALERI (dir.), *Storia d'Italia,* IV, Turín ²1965; C.A. JEMOLO, *Chiesa e stato in Italia negli ultimi cento anni,* Turín ²1955. — *e) Personalidades particulares:* G. TONIOLO, *Opera omnia,* Ciudad del Vaticano 1947, en especial *Lettere,* 3 vols., 1952-1955; E. DA PERSICO, G. TONIOLO, Verona 1928 (más bien edificante); F. VISTALLI, *G. Toniolo,* Roma 1954; A. VIAN, *G.B. Paganuzzi,* Roma 1950; G. RONCALLI, *Radini Tedeschi, Vescovo di Bergamo,* Bérgamo 1916; segunda ed. a cargo de G. DE LUCA, Roma 1963; C. BELLO, *Geremia Bonomelli con documenti inediti,* Brescia 1961; F. GREGORI, *La vita e le opere di mgr. G.B. Scalabrini,* Turín 1932; E. VERCESI, *Don Davide Albertazio,* Milán 1922; A. NOVELLI, *F. Meda,* Milán 1921; E. MICHELI, *F. Meda...,* Parma 1948; M. VAUSSARD, *L'intelligence catholique en Italie,* o.c. 85-132; F. MEDA, *Scritti scelti a cura di G.P. Dore,* Roma 1959; C. BREZZI, *Cristiano sociali e intransigenti. L'opera di Medolago Albani,* Roma 1971; G. SACCHETTI, *La reazione cattolica. Scritti e discorsi, con introduzione di G. De Rosa,* Roma 1967.

La situación político-social en la Italia unida no acusó modificaciones fundamentales. Se ponía empeño en adaptarse a las nuevas instituciones, que eran marcadamente liberales y laicistas. El derecho al voto estaba muy restringido: en 1871, de los 25 millones de la población total sólo 600 000 estaban registrados en las listas electorales oficiales. Los diputados del parlamento procedían de las clases acomodadas, en las cuales se hacían sentir los diversos intereses del norte industrializado y del sur campesino. Tampoco era homogéneo el apoyo dado a la orientación laica del Estado. Los católicos que obedecían a la jerarquía conservaban alejamiento receloso frente al Estado unitario, porque éste dictaba leyes contrarias a la Iglesia (al matrimonio contraído ante la Iglesia no se reconocía validez civil; las órdenes religiosas se veían oprimidas y sus bienes confiscados; las fundaciones benéficas de la Iglesia fueron secularizadas; se suprimió la enseñanza religiosa en la escuela) y se había anexionado los Estados de la Iglesia.

Consiguientemente, dichos católicos se declaraban solidarios con las protestas de la santa sede y con las excomuniones fulminadas por ella contra los «usurpadores». Estos católicos intransigentes,

los llamados *papalini*, desarrollaban, sí, conforme a las directrices unitarias formuladas por la «obra de los congresos» («Opera dei Congressi e dei Comitati Cattolici»), sus asociaciones eclesiásticas, pero, obedeciendo al *non expedit* pronunciado por el Vaticano, se mantenían alejados de la vida política y de las luchas electorales; con sus periódicos querían ser el portavoz del «país real», que reivindicaba sobre todo la libertad frente a la miseria, frente al «país legal» del parlamento, del gobierno y de los poderes dependientes de él, que sólo representaba, en base al sistema electoral, el dos por ciento de la población y además se hallaba bajo el influjo del anticlericalismo francmasón.

Por ello, los católicos «dóciles» se alegraban de los indicios de debilidad que ofrecía el nuevo Estado, en los que para ellos se anunciaba ya su disolución. Sin embargo, el desarrollo económico y político de la sociedad italiana y del Estado, que iban de la mano, acarrearon modificaciones que se expresaron en nuevas directrices y en diversas estructuras nuevas incluso en el movimiento católico [1].

Pero había también católicos «liberales», «indóciles», que si bien desaprobaban los principios rectores laicos nacidos del movimiento del Risorgimento, opinaban que aquel Estado representaba ya una realidad histórica en la que había que integrarse. Así fundaron un partido conservador cuyo objetivo era éste: con espíritu de leal colaboración con los poderes públicos, apoyar los principios y las instituciones de la tradición nacional católica [2].

La actitud de apertura al mundo mantenida por el sucesor de Pío IX, que se manifestaba sobre todo en la reanudación y consolidación de las relaciones diplomáticas con los Estados, y en la aprobación y promoción de las iniciativas católicas en el terreno social y político, se expresó con respecto al pueblo italiano y a los hombres de gobierno del Estado italiano en gestos y pala-

---

1. La división tradicional en períodos conforme a los pontificados de León XIII y de Pío X es más bien extrínseca por lo que hace a la cuestión romana y al *non expedit*. Las directrices pontificias deben enfocarse en función de los factores que empujaban desde abajo, desde el movimiento mismo, y que alcanzan consistencia y conciencia propias, primero en el terreno social, y luego también en el político, para finalmente, el año 1919, llegar a la fundación del «Partido popolare italiano» no confesional.

2. Cf. C.M. CURCI, *Il moderno dissidio tra Chiesa e l'Italia considerato in occasione di un fatto recente*, Florencia 1878, y A. STOPPANI, *Gli intransigenti alla stregua dei fatti vecchi, nuovi e nuovissimi*, Milán 1886.

bras conciliantes o que por lo menos trataban de suavizar las tensiones. El *non expedit*, que todavía en 1886 fue confirmado en sentido estricto —ilicitud de la participación en las elecciones políticas—, se iba considerando poco a poco como un elemento táctico en las relaciones entre los católicos de conciencia y el Estado nacional unitario. Ya en 1880 se le dio en el «Osservatore Romano» (órgano oficioso del Vaticano) de 11 de junio un sentido activo como *preparazione nell'astensione* (= preparación en la abstención). La extensión del derecho electoral a nuevos grupos de población (1882) hizo temer a algunos obispos, entre ellos también a monseñor Bonomelli de Cremona, que pudiera llegarse a un fortalecimiento de las fuerzas de izquierda que se hallaban bajo el influjo de la francmasonería, si no se creaba un contrapeso para la defensa del orden religioso y social mediante los votos de los católicos dejados al margen por el *non expedit*. Ahora bien, esto constituía un medio de presión de la santa sede para preparar el camino a una solución de la cuestión romana en el sentido por ella deseado.

León XIII pronunció palabras conciliadoras cuando el 23 de mayo de 1887 formuló este deseo: «Quiera el cielo que el celo por la paz de que estamos animados con respecto a todas las naciones sea de provecho... para Italia... Desde hace largo tiempo deseamos ardientemente que los ánimos de todos los italianos alcancen seguridad y tranquilidad y que finalmente se elimine la calamitosa disputa con el pontificado romano, sin perjuicio de los derechos y de la dignidad de la sede apostólica... Con ello queremos decir que el camino para la buena inteligencia exige como condición que el papa no esté sujeto a poder alguno y goce de plena y verdadera libertad, como lo reclaman sus derechos» [3].

Esta declaración desencadenó calurosa aprobación y propuestas concretas en los escritos del abad benedictino Tosti y del ex jesuita C.M. Curci. Sin embargo, el presidente del gobierno Crispi hizo caso omiso de la oferta y afirmó que desde la ley de garantías de 1871 no había ya cuestión romana. En esto se dejaba evidentemente influenciar por los elementos políticos anticlericales que gozaban de la mayoría en el parlamento. En respuesta, vol-

3 *Leonis XIII Acta* VII, Roma 1888, 115, citado según H. BASTGEN, *Die Römische Frage. Dokumente und Stimmen* III, Friburgo de Brisgovia 1919, 43s

vió el papa Pecci a las posiciones rígidas y exigió la restauración del poder temporal del papa y en particular la devolución de Roma (*15-6-1887*)[4].

Desaprobó también en lo sucesivo los escritos de conciliación, especialmente (en 1891) los «Pensieri d'un prelato italiano» de Bonomelli, que habían aparecido anónimamente en marzo de 1889 en la revista nacional católica «La rassegna italiana» bajo el título «Roma, Italia e la realtà delle cose»[5].

Sin embargo, ya el lema «preparación en la abstención —que iba más allá de la divisa pasiva y polémica *ne elettori ne eletti* (ni electores ni elegidos) del «Osservatore cattolico» de Milán, con su perspectiva de una actividad política, siquiera remota— condujo a la división de los católicos militantes en tres direcciones: unos se aplicaron a la actividad puramente religiosa; otros aguardaban la oportunidad de extenderla a una actividad política; otros, finalmente, se orientaron hacia el terreno social. En realidad, la santa sede notificó inmediatamente su predilección por la primera dirección, invitando a obras al servicio de la defensa y preservación de la fe, del amor del prójimo, de la moral cristiana, tal como habían sido practicadas ya hasta entonces. El papa se atuvo al punto de vista expresado ya por Pío IX en 1877: «El ansia de innovación política es un cebo puesto por el enemigo para la división de las filas católicas, porque éste temía la unidad de sus intenciones y la santidad de sus fines»[6].

Las propuestas de compromiso, según las cuales deberían restaurarse, al menos en parte, los Estados de la Iglesia, asignándose al reino italiano el resto del territorio, fueron rechazadas también por políticos menos sectarios, como, por ejemplo, R. Bonghi, los cuales insistían en el derecho de Italia a Roma entera. La legislación laica antieclesiástica afectó también a las obras de caridad, que habían nacido de la fe y estaban animadas por ella *(opera pia);* hizo que se redujeran a *congregazioni di carità*, administradas por las comunidades con exclusión de los párrocos (1890), y ello en un tiempo en el que los católicos se aplicaban con más

4. *Leonis III Acta*, o.c. 134-153.
5. Cf. C. BELLÒ, *Geremia Bonomelli*, Brescia 1961, 101-117, y *Dokumente* 288.
6. En la carta *Non sine moerore* de 29 de enero de 1877 al presidente y al consejo de la juventud católica de Italia: *Insegnamenti pontifici* 4, *Il laicato* 78-81.

empeño a las administraciones de dichas comunidades, para las que no regía el *non expedit.*

Con esto se invitaba a los católicos a poner sus fuerzas y sus capacidades al servicio de la acción religioso-social. A este objeto se desarrolló más ampliamente la organización ya existente, sobre todo la asociación juvenil italiana aprobada en 1886 («Società della gioventù cattolica italiana»), en la que había sido absorbida la «Associazione cattolica per la libertà della Chiesa», de 1866. Su lema era «oración, acción, sacrificio», conforme al cual ejercía ya su actividad en un marco nacional, en el terreno de la piedad y de la edificación, siguiendo una línea que inmediatamente pareció «anticuada», es decir, de miras estrechas. Surgieron además (más en el norte y centro de Italia que en el sur) comités católicos parroquiales *(Comitati cattolici parrocchiali),* que ejercían una actividad religiosa y con frecuencia se adherían a las cofradías tradicionales que no habían sido afectadas por las leyes de supresión. Señalaron a sus miembros nuevos campos de actividad y se comprometieron más resueltamente a obedecer al papa y a los obispos y a mostrarse solidarios con las protestas del «prisionero del Vaticano».

Pronto se formó también en Roma, Pavía, Génova, Milán y Pisa una organización corporativa, los círculos universitarios católicos *(Circoli universitari cattolici),* terreno sobre el que más tarde prosperarían las fuerzas que con mayor empuje impulsarían hacia adelante. En todas estas asociaciones se unía a la actividad religiosa y a la estricta observancia de los preceptos eclesiásticos tocante al descanso dominical y festivo y a los días de ayuno como signo de la fidelidad a la fe católica, un acusado sentido social. Éste se expresó sobre todo en nuevas instituciones, como las Conferencias de san Vicente de Paúl de Ozanam, que se propagaron también en Italia. A esto se añadía un cierto espíritu combativo; se reclamaba respeto a prácticas e instituciones religiosas y se ponía empeño en defender su prestigio y su habitual campo de acción.

Como órgano de coordinación de estos comités parroquiales y diocesanos se añadió en 1874 la «Obra de los Congresos y Comités católicos» («Opera dei Congressi e dei Comitati cattolici»), que pronto vino a ser la fuerza motriz y modeladora del movi-

miento católico en Italia. Esta organización, que había surgido ya bajo el pontificado de Pío IX, recibió de León XIII en 1884 una nueva estructura, en la que se reflejaban los progresos ya alcanzados. Fue dividida en cuatro secciones: Organización y acción católica, Economía social cristiana, Instrucción y Educación, Prensa, Arte cristiano. Debido al proceso industrial, que en el mundo trabajador despertó la exigencia de una legislación social, adquirió especial importancia la segunda sección («Dell'economia sociale cristiana»). Estuvo en un principio bajo la dirección de un noble bergamasco, Medolago Albani, que estudió desde un ángulo científico los problemas sociales, y más tarde bajo la de un profesor del Véneto en la Universidad de Pavía, Giuseppe Toniolo. Éstos tenían el mayor empeño en ir más allá de la dirección paternalista de la caridad y de la beneficencia. En el enfrentamiento con la teoría liberal y socialista de la economía esbozó Toniolo un programa social cristiano, en el que presentaba los gremios medievales del pasado como ejemplares instituciones economicosociales. Una «Unión católica para los estudios sociales», fundada en 1899, constituyó el órgano para la elaboración y aplicación de esta doctrina según el modelo de lo que se había emprendido en Francia, Bélgica, Alemania y Suiza (cf. p. 299s). La «Obra de los Congresos» —el nombre alude a las reuniones anuales de los comités diocesanos y regionales— tenía sus apoyos en el clero parroquial más activo del norte y del centro de Italia, que era muy sensible a la necesidad de organizar y defender la fe, en los «notables» que por tradición de familia y por convicción seguían las instrucciones de la jerarquía y estaban alejados de la nueva clase política dirigente (grandes terratenientes, nobles, miembros de profesiones liberales) y finalmente en el pueblo, sobre todo en la población rural. Ésta se sentía solidaria con las instituciones eclesiásticas que habían sido afectadas por las leyes de supresión, debido en parte a la circunstancia de que con las nuevas leyes, a saber, las leyes tributarias y la obligación del servicio militar, no veía mejoradas sus condiciones de vida, por lo cual propendía a prestar fácil oído a las protestas del papa contra el Estado laico y a secundarlas. Esto facilitó a la Obra de los Congresos la tarea de emprender una acción que llegase hasta los más mínimos detalles, con objeto de profundizar la conciencia de fe y de espolear la

acción de las asociaciones católicas, reforzando y coordinando las iniciativas locales, diocesanas y regionales.

El movimiento católico así promovido se sirvió también en los grandes centros como Turín, Milán, Génova, Florencia, Nápoles, Venecia, e incluso en ciudades de provincia, tales como Brescia y Bérgamo, de una prensa muy orientada hacia la lucha. A los tonos polémicos y a las estigmatizaciones de escándalos originados por confiscaciones y procesos, siguieron gradualmente discusiones sobre los problemas concretos y sobre la posibilidad de solucionarlos conforme a los principios de la conciencia cristiana y de las instituciones inspiradas por ésta. En esta revisión de los métodos y de las finalidades se destacó el «Osservatore cattolico» de Milán, en el que el joven redactor Filippo Meda ejerció cada vez más influjo sobre el impetuoso director Davide Albertario, que en su intransigencia no tenía inconveniente en poner en la picota incluso a obispos.

Además de Medolago Albani y de Toniolo, hay que mencionar a los dirigentes G.B. Paganuzzi, oriundo del Véneto, al boloñés G. Acquaderni, a G. Radini Tedeschi, procedente de la Emilia, más tarde obispo de Bérgamo, a L. Bottini de Lucca, al bergamasco N. Rezzara, al boloñés G.B. Cassoni, a G. Tovini de Brescia, G. Giovanni Grosoli, de la Emilia, y al jesuita Gaetano Zocchi. Todos ellos eran personalidades vigorosas, firmemente enraizadas en sus convicciones, por lo cual no raras veces surgían entre ellos discrepancias sobre cuestiones de organización, sobre la interpretación de instrucciones pontificias o sobre la elección de los cuadros. Amplias discusiones suscitó la cuestión de la introducción del movimiento católico en la realidad política y social del Estado italiano bajo el régimen del *non expedit.* Una corriente tomaba como modelo la dedicación social y política de los católicos nortealpinos y trataba de promover con toda decisión la acción católica en el campo económico y social (bancos, sociedades, editoriales, escuelas profesionales, etc.), apoyándose en la encíclica *Rerum novarum* de León XIII. Ahora bien, aquí se tropezaba con la oposición del ala intransigente, que temía el contagio del espíritu liberal y los posibles compromisos con las instituciones del Estado laicista [7].

---

7. Es significativo en este sentido el escrito del obispo de Fossano, E. MANACORDA, *Movimento cattolico, errori democratici e relativi doveri dei sacerdoti,* Fossano 1897.

El terreno más propicio para polémicas entre las dos tendencias eran las administraciones comunales y provinciales, para las que podían ser elegidos también católicos «obedientes»; ahora bien, cuando se producía empate electoral, como sucedía con frecuencia, había que asegurar su elección mediante arreglos con otros partidos. La misión de los católicos elegidos para estas administraciones consistía en proteger a la escuela elemental, que dependía del municipio, contra influencias sectarias y laicistas, en nombrar como administradores de obras caritativas a hombres que respetaran su finalidad religiosa y las disposiciones relativas al culto, y en cuidar de que en los hospitales, especialmente en las clínicas psiquiátricas que dependían de las provincias, se dispusiese de personal de las órdenes religiosas. Esta exigencia de asegurarse el poder en los municipios y las provincias mediante preparaciones de elecciones desempeñó un papel cada vez más importante en el movimiento católico de Italia y provocó en el país las más vivas tensiones[8].

Al lado de los «intransigentes», que se atenían rigurosamente a la consigna papal de no colaborar con el Estado laicista, había los «transigentes», que, al igual que los intransigentes, invocaban su conciencia religiosa, pero opinaban que el interés y el deber de la Iglesia exigía que en lugar de desentenderse del mundo y de su evolución en las estructuras económicas y sociales y en las instituciones políticas y encerrarse así como en un *ghetto*, había que introducirse en las nuevas realidades y trabajar en ellas desde dentro, a fin de hacer valer en ellas los motivos y las fuerzas de la tradición cristiana y dar así a esas realidades una fisonomía y una impronta cristiana.

Estos «transigentes» eran en parte herederos espirituales de los «neogüelfos», del Gioberti de la primera época, como Cantù, el abad Tosti, y en parte defensores convencidos de un catolicismo liberal conforme a las ideas de un Montalembert, de un Lacordaire, un Görres, un Newman, un Lord Acton; muchos de ellos habían compartido el entusiasmo patriótico de 1848, y en los años 1848-59 y en los primeros años del reino de Italia habían desempeñado cargos políticos y participado de esta manera en

8. Cf. M. BELARDINELLI, *Motivi religiosi nell'attività ammninistrativa dei cattolici organizzati*, en *Spirito ed azione del laicato cattolico italiano* I, Padua 1969, 177-214.

el movimiento del *risorgimento;* algunos —como Lambruschini y Capponi— estaban en contacto espiritual con círculos jansenizantes de comienzos del siglo XIX o propugnaban los programas de reforma a la vez religiosa y político-social de A. Rosmini [9].

Había entre ellos miembros del clero ilustrado, como, por ejemplo, el naturalista A. Stoppani; personalidades que, gracias a su cultura, a su profesión, a sus capacidades, gozaban de gran prestigio, tales como A. Manzoni, Tommaseo, C. Cantù; miembros muy respetados de una de las dos cámaras, como los senadores Canonica, Lampertico, Stefano Jacini, las más de las veces conservadores liberales, que sobre todo en la clase media tenían numerosos adeptos, se contaban también, en esta orientación, personalidades de la jerarquía, como el cardenal Capecelatro de Nápoles, el cardenal Svampa de Bolonia, el obispo Bonomelli de Cremona y el fundador de la obra del apostolado entre los emigrantes, G.B. Scalabrini obispo de Placenza [10].

También estos «transigentes» disponían de sus órganos de prensa, entre los que se contaban diarios tan prestigiosos como «La lega lombarda» de Milán, y hallaban acogida en periódicos de las derechas conservadoras, como en la «Perseveranza», publicada también en Milán, donde podían exponer las intenciones y motivos de su actitud moderada frente al radicalismo anticlerical de muchos proyectos de ley y de algunos departamentos de la burocracia del Estado. Y los no pocos católicos creyentes que desempeñaban cargos públicos en los departamentos oficiales, en el ejército, en las diferentes secciones de la administración del Estado, podían hacer suyas y aplicar las interpretaciones mitigadas de las leyes anticlericales.

Estos «transigentes» —en su calidad de intermediarios cerca de autoridades públicas, de los hombres de la política y de la administración pública— se hallaban además en condiciones de ofrecer sus servicios y de arbitrar fórmulas y procedimientos que, por ejemplo, a los obispos nombrados por el Vaticano les daban la posibilidad de ocupar sus sedes episcopales y de percibir los emolumentos vinculados a ellas, sin someterse explícitamente a la

---

9. Cf. E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *L'eredità della tradizione cattolica risorgimentale: Aspetti della cultura cattolica dell'età di Leone XIII,* Roma 1961, 235-287.
10. Cf. 234s.

exigencia de solicitar el *exequatur* del gobierno prevista en la ley de garantías.

Había también puntos en los que coincidían estos «transigentes» (liberales, católicos conciliantes) y los «intransigentes»: ambas partes invocaban la necesidad del orden público; ambas combatían el socialismo como doctrina social y política y organización de la lucha de clases; sus «notables» procedían en gran parte de los mismos círculos; sobre todo en el Piamonte, y por lo menos en ciertos círculos del sur de Italia se profesaba respeto a la monarquía y se mantenían relaciones con personalidades de la casa de Saboya. Por encima de las polémicas sobre la cuestión romana y sobre el orden jurídico que debería regir para las instituciones eclesiásticas, tales coincidencias se manifestaban en las alianzas electorales entre círculos clericales y moderados, que en las elecciones administrativas infligieron graves derrotas a las coaliciones entre radicales y socialistas con su programa laicista, por ejemplo, en Venecia, cuando el cardenal Sarto era patriarca de esta ciudad, y más tarde hasta en la misma Roma.

En los dos últimos decenios del siglo XIX se siguieron dando en la Italia unida rudos contrastes económicos y politicosociales no sólo entre el norte y el sur, sino también entre las diferentes clases sociales. El paso de la artesanía a la economía industrial, que estaba expuesta a la competencia de las ramas de la economía más capaces de rendimiento del norte de los Alpes, y de cuyas finanzas, de cuyo parque de máquinas y de cuyos técnicos dependía en gran manera, daba lugar a constantes inquietudes y preocupaciones. La organización de la clase trabajadora bajo la bandera del socialismo marxista y también del más radical sindicalismo revolucionario, como el propugnado por Bakunín, fue llevada también al campo; huelgas, agitaciones, medidas de opresión se fueron sucediendo en todas las partes del país y hallaban fuerte resonancia en la prensa.

La ampliación del derecho al sufragio, que en el año 1882 elevó el número de los electores reconocidos del dos por ciento al diez por ciento de la población, había proporcionado una representación en el parlamento a los socialistas, que se habían aliado con los radicales; finalmente, en 1891 tuvo lugar la fundación ofi-

cial del partido socialista de Italia, cuyo programa contenía las reivindicaciones de la clase trabajadora y defendía a la vez una política laicista anticlerical. Todo esto ayudó a la elaboración de una legislación social orientada en el sentido de la encíclica *Rerum novarum,* que por tanto fue también promovida vigorosamente por el movimiento católico, en particular por la sección «Economía social cristiana» de la obra de congresos y por la «Unión católica de estudios sociales» fundada por Toniolo.

Bajo este impulso, el movimiento de asociaciones católicas, respondiendo a las respectivas exigencias de la realidad económica y social, dio origen a nuevas instituciones: cantinas para trabajadores, oficinas de colocación, escuelas profesionales, sociedades de ayuda mutua, cooperativas de producción, de crédito y de consumo, bancos para el apoyo de corporaciones e instituciones, y hasta asociaciones de trabajadores de matiz sindicalista, capaces de hacer competencia a las uniones socialistas. En el terreno teorético, la «Unión de estudios sociales» formuló en enero de 1894 un «programa de los católicos frente al socialismo», en el que quedaron consignadas las exigencias y experiencias del sector agrario e industrial de la Lombardía, la Emilia y la Toscana [11].

Todo esto tuvo sus repercusiones en la obra de los congresos, cuya organización y programa fueron duramente criticados por los jóvenes. Éstos insistían en que las actitudes meramente defensivas de orientación preponderantemente religiosa y devota, el paternalismo tutelar y el distanciamiento del Estado laicista y de las formas de organización democrática debían abandonarse en favor de una mayor libertad de decisión y de movimientos. Hasta el *non expedit* se interpretaba ahora diversamente: el distanciamiento del Estado liberal laicista implicaba la opción por una organización social y política autónoma que, por supuesto, debería estar totalmente en consonancia con los principios de la moral cristiana.

Propugnaban esta línea, sobre la base del lema «Preparación en la abstención», los tres centros más activos del movimiento católico: el de Bérgamo, con Medolago Albani y el periódico «L'Eco di Bergamo», el de Milán, con Filippo Meda y el «Osservatore cattolico», el de Brescia, con G. Tovini, G. Montini y el

11. D. SECCO SUARDO, *Da Leone XIII a Pio X,* Roma 1967, 20; cf. L. GEREVINI, *Democrazia socialista e democrazia cristiana,* Treviso 1899.

«Cittadino di Brescia». Con esto se intensificó también la pugna por un mayor compromiso también en el campo político. Se apoyaban para ello por un lado en la exigencia de implantar también en la legislación los principios econmicosociales del movimiento y de hacer que triunfaran leyes sociales que respondieran a los principios cristianos de la colaboración de las diferentes clases; el otro motivo era la necesidad de combatir al socialismo y a sus asociaciones en su propio terreno. La polémica entre los viejos y los jóvenes, entre los que se destacaron especialmente el sacerdote de las Marcas Romolo Murri y el seglar milanés Filippo Meda, infundió una vida pujante a los congresos católicos y dio lugar a que el Vaticano recomendara cada vez con mayor insistencia la concordia y la unidad.

El año 1898 —año de la guerra entre España y los Estados Unidos— se produjeron en varios lugares de Italia, debido al encarecimiento del pan, agitaciones que en Milán fueron reprimidas brutalmente con la ayuda del ejército, autorizado expresamente para ello. Entre otras cosas fueron prohibidos los periódicos radicales de la oposición socialista y católica y sus redactores fueron encarcelados (entre ellos don Albertario, redactor del «Osservatore cattolico», condenado más tarde por un tribunal milanés). Así pues, el año 1898 puso también a prueba al movimiento católico: Personalidades del ala intransigente procuraban distanciarse de las agitaciones de masas y de sus portavoces para convertir de nuevo a la Iglesia y al catolicismo en garantes del orden de la sociedad. En consecuencia, el gobierno de Roma sólo intervino enérgicamente contra algunas organizaciones católicas del norte, pero no contra la presidencia de la obra de los congresos, que estaba dominada todavía por intransigentes de mentalidad social no avanzada, como, por ejemplo, el conde Paganuzzi. Con ello se produjo una aproximación entre intransigentes conservadores a las autoridades conservadoras del gobierno, mientras que los jóvenes tomaron la miseria del pueblo como pretexto para estigmatizar tanto más ásperamente al «Estado laico del hambre» y para dejarse ganar por la idea de que la acción social podía servir de trampolín para la toma del poder con vistas al bien de las masas.

La santa sede seguía atentamente todo lo que ocurría en el movimiento católico. Era fácil observar que también en la curia

existían posturas opuestas. En ella se hallaban patrocinadores de una tendencia que toleraba o incluso favorecía la extensión de la acción católica en el terreno social y, con cierta reserva, incluso en el terreno político; entre éstos se contaban los cardenales Rampolla y Agliardi y los menos descollantes Monseñores Gasparri y della Chiesa, que invocaban los logros del movimiento católico en Bélgica, Alemania, Austria y los Estados Unidos, y a los que prestaba atento oído León XIII. Pero había también un partido contrario, con los cardenales Respighi, Vicario de Roma, y Vives, del Santo Oficio, que en toda acción política y social destinada a dominar las tensiones existentes en Italia, y en toda colaboración con las autoridades existentes, y en todo aprovechamiento de las leyes del Estado seguían viendo todavía un apoyo de la «revolución italiana», una minimización de la cuestión romana y una anulación del *non expedit.* Y habría que atenerse estrictamente a éste, según su opinión, como medio de presión del Vaticano sobre el Quirinal.

Estos adversarios del movimiento, en vista de las enérgicas reclamaciones que se formulaban en las filas de abajo, es decir, por parte del laicado, gustaban de aducir el argumento de que no pocos obispos le eran también contrarios. Activistas de ambas tendencias, conservadores y progresistas, solicitaron constantemente la intervención de la santa sede y de León XIII, para que aprobara el programa de un partido y condenara los principios y a las personalidades dirigentes del partido contrario. Tales peticiones sumieron con frecuencia en la indecisión a los hombres del Vaticano, que prefirieron limitarse a confirmar las directrices generales y a exhortar a trabajar con espíritu de concordia [12].

El mismo año, 1898 se destacó un nuevo dirigente del movimiento católico, que a través de la revista «Cultura sociale» estaba llamado a ser para los católicos italianos lo que la «Neue Zeit» (= El nuevo tiempo) para los socialistas alemanes. Fue Don Romolo Murri. Nacido en agosto de 1870, se había doctorado en teología en la universidad Gregoriana de Roma y había fundado allí el círculo católico de la universidad, aunque no tardó en exten-

12. D. SECCO SUARDO, o.c., 72ss.

der su actividad al campo social. Se mantuvo intransigente tocante a la cuestión romana, que era para él expresión de la profunda escisión entre la concepción cristiana de la vida y de la cultura y la moderna «pagana y materialista». El contraste entre la cúpula de la basílica de san Pedro y la bandera tricolor que ondeaba sobre el Quirinal era para él el «signo de la contradicción entre dos culturas diferentes, profundamente hostiles entre sí», «el misterio de la historia interna y del futuro de la Iglesia»[13]. Con ello se distanciaba también de Meda y recomendaba combatir en la forma más extrema al Estado liberal, laicista. Así, el mantenerse alejados de las urnas era — y debía ser también según su opinión — no sólo un acto de obediencia al papa, sino además el repudio deliberado del Estado perseguidor de la libertad. R. Murri estaba próximo a Toniolo en la omnímoda promoción de la acción social, pero pugnaba más resueltamente por la autonomía y reclamaba también la extensión del programa social al campo de la política, del derecho al sufragio y de la legislación. Así, en los congresos de la «Obra de los Congresos» en Milán (1897), Ferrara (1899) y Tarento (1901) se formuló cada vez con más fuerza la exigencia de una acción autónoma en el sentido de una «democracia cristiana». Esta exigencia fue acogida por un lado con calurosos aplausos, pero por otro tropezó con violentas reacciones de personalidades y de corrientes que en medio de tal efervescencia se veían forzadas a buscar nuevas fórmulas para sus motivaciones y a forjar alianzas, y esto no sólo en la central, sino también en los comités regionales, diocesanos y locales y en las obras relacionadas con ellos. Hubo «acaloradas polémicas acerca de la extensión del programa de acción democristiano, acerca de la primacía de la cuestión político-religiosa sobre la cuestión social, acerca de la oportunidad de prepararse para la vida política, acerca del derecho de la santa sede a intervenir en cuestiones sociales y políticas, acerca de la cuestión de si era factible separar la acción católica dependiente de la jerarquía y la acción política de un partido católico, y acerca de la autonomía del movimiento democrático»[14].

---

13. «Cultura sociale», 16-IX-1898. Sobre las circunstancias, cf. F. Fonzi, *Dall'intransigentismo alla democrazia cristiana: Aspetti della cultura* , o.c. 323-388.

14. A. Gambasin, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi* (1874-1904), Roma 1958, 467.

Se trataba de las tradicionales hegemonías de un Paganuzzi, de un Medolago Albani, de los dos vénetos Scotton, todos los cuales estaban en relación con círculos militantes de Venecia, de Lombardía, del Piamonte, de la Toscana y de Roma. Ya en 1899 se había constituido en Milán una «liga democrática cristiana» («Fascio democratico cristiano»), y en Turín se había formulado, fuera de la obra de los congresos, un «programa de acción» que abarcaba doce puntos. Todos se remitían a las directrices pontificias, a la *Rerum novarum* y a «instrucciones» posteriores, las exponían en su sentido y movilizaban a sus amigos en altos círculos vaticanos para lograr que fuera confirmado su programa.

León XIII nombró dentro de la Congregación para los Asuntos Eclesiásticos extraordinarios una «Comisión permanente para la reglamentación del movimiento católico en Italia» y le confió el quehacer de examinar los numerosos documentos de la presidencia de la obra de los congresos, de sus diferentes secciones, de los subgrupos y de numerosos obispos que expresaban su desorientación y solicitaban instrucciones. El principal punto de discusión era la «democracia cristiana», su nombre y su programa. Era típico del método de León XIII proceder en la consulta de personas y en la revisión de instituciones, a ser posible de tal forma que pudiera imponer su decisión fijada claramente de antemano. En el fondo estaba de parte de los jóvenes, en los que descubría energías vitales de la Iglesia; sin embargo, si bien aprobaba y recomendaba la acción social que partía de abajo, «ponía empeño en que la inspiración y la coordinación procedieran de arriba, de su voluntad» [15]. Mirando al modelo alemán del *Volksverein* (= Unión popular) y del «centro» católico en el *Reichstag* alemán, Agliardi y Gasparri apoyaron a Murri ante el anciano papa.

El papa Pecci preparó, pues, su intervención que tuvo lugar por medio de la encíclica *Graves de communi* (18-1-1901) [16]. Con una alusión a la *Rerum novarum* insistía la encíclica en que la acción de los católicos, al margen de toda política, procede en unión con una organización suprema, en subordinación al papa y a los obispos, a los que incumbe adoptar las medidas para la práctica «conforme a las circunstancias de lugares y de personas».

---

15. D SECCO SUARDO, o.c. 126.
16. Texto italiano en «Insegnamenti pontifici», 4. *Il laicato* 171-194. Cf. aquí 242s 251s.

En los «puntos teoréticos y prácticos fundamentales» que habría que dar a conocer al pueblo se decía: «La democracia cristiana no puede tener significado político de ninguna clase; debe interesarse por el bien de las clases inferiores, pero cuidándose también de las clases superiores; no debe apoyar los planes de insubordinación y oposición a las autoridades públicas; más bien ha de esforzarse únicamente por lograr que se haga más llevadera la dura suerte de los trabajadores manuales, a fin de que éstos puedan poco a poco satisfacer sus necesidades vitales» [17].

Entre las directrices emanadas del congreso de Tarento (1901) se hallaba también la de dejar campo a los jóvenes e integrarlos en las iniciativas sociales de un Medolago Albani, un Toniolo, un Radini Tedeschi, un Rezzara. Esta exigencia había alarmado al grupo todavía poderoso de la anterior generación, que se atrincheraba tras la vieja tradición de la fidelidad al papa y tenía aversión a innovaciones. Los nuevos estatutos de 1901 preveían todavía la abstención de la política; por ello las iniciativas de Murri aparecían por lo menos inoportunas y fueron suprimidas por los cardenales Vives y Tutó y Respighi, encargados de formular el programa de la segunda sección «Caridad cristiana y economía social».

El éxito de la acción social y religiosa del movimiento, que confirmaba al pueblo en su adhesión al papa, le proporcionó también junto con su efecto en las conciencias más peso político. Esto garantizó al Vaticano mayor influjo sobre el gobierno italiano cuando éste, en diciembre de 1901, en su preocupación por el orden público, pasó a una política de leyes de excepción, a la que se opusieron decididamente los socialistas y radicales, pero también los miembros más jóvenes del movimiento católico.

Las tentativas de León XIII por actuar como mediador entre las diferentes corrientes del movimiento católico al objeto de que no se perdiese la unidad y cohesión, tropezaron con dificultades. La habitual obsequiosidad con el papa no logró quebrar la resistencia de la vieja generación de postura conservadora, que apoyándose en los acontecimientos de 1898, trataba de justificar el orden económico y social existente; defendían en substancia moti-

17. D. SECCO SUARDO o.c. 135-136.

vaciones paternalistas, ya que para ellos sólo se trataba de caridad y de beneficencia; en cambio, al temperamento impetuoso de la generación más joven le repugnaba atenerse a las instituciones mantenidas y fijadas desde arriba. Inspirados por Murri, socavaron la estructura unitaria de la obra de los congresos, que cada vez era menos representativa del movimiento católico de Italia. Así lo comprendió el papa Sarto, que pondría en marcha una transformación que señalaría el fin de la organización de los congresos.

VI. Fracaso de la reconciliación en Francia

Por Jacques Gadille

Profesor de la Universidad de Lyón

La política eclesiástica de los republicanos

FUENTES: Card. D. FERRATA, *Mémoires. Ma nonciature en France*, Roma [4]1921; A. SIEGFRIED. *L'abbé Frémont, 1852-1912*, 2 vols., París 1932; CH. BENOIST, *Souvenirs*, París 1932-1934; X. DE MONTCLOS, *Le toast d'Alger. Documents, 1890-1891*, París 1966.

BIBLIOGRAFÍA: E. LECANUET, *L'Église de France sous la III[e] République*, II-IV, París 1930-1931, reimpr.; A. LATREILLE - R. RÉMOND, *Histoire du catholicisme en France* III, París 1962; L. CAPÉRAN, *Histoire contemporaine de la laïcité française*, 3 vols., (el vol. 4 no ha sido editado todavía por el Institut catholique de Toulouse), París 1958-1961; id., *L'anticléricalisme et l'affaire Dreyfus, 1897-1899*, París 1948; H. ROLLET, *Albert de Mun et le parti catholique*, París 1947; id., *L'action sociale des catholiques en France*, 2 vols., París 1948-1958; J. GADILLE, *La pensée et l'action politiques des évêques français au début de la III[e] république*, 2 vols., París 1967; J. TOURNIER, *Le cardinal Lavigerie et son action politique*, París 1913; J.-B. WOODALL, *The Ralliement in France. Origins and History, 1876-1894*, Nueva York 1961; A. SEDGWICK, *The Ralliement in French Politics, 1890-1898*, Cambridge, Mass. 1965; M. MONTUCLARD, *Conscience religieuse et démocratie*, París 1965; J.-M. MAYEUR, *Un prêtre démocrate, l'abbé Lemire, 1853-1928*, París 1968; *Les congrès nationaux de la démocratie chrétienne à Lyon, 1896-1898*, en RHMC (julio-septiembre 1962); *Droites et Ralliés à la Chambre des députés au début de 1894*, en RHMC (abril-julio 1966); R. RÉMOND, *Les congrès ecclésiastiques de Reims et de Bourges*, París 1964; P. SORLIN, *«La Croix» et les juifs*, París 2967; P. PIERRARD, *Juifs et Catholiques français*, París 1970.

Cuando fue elevado León XIII al solio pontificio todo daba a entender que estaba asegurada en Francia la permanencia de la república surgida en medio de tantas dificultades. Los comicios de 1875 llevaron al parlamento una mayoría republicana con el 64 por ciento de los escaños en la cámara de los diputados. Además, el fracaso de la tentativa de restauración monárquica, de 16 de mayo de 1877, inmediatamente antes de la elección pontificia, era un claro ejemplo anticipado de la conquista de los ayuntamientos y de las alcaldías. Estos éxitos de los leales de Gambetta trajeron consigo necesariamente la caída de la mayoría del senado en enero de 1879 y el ingreso masivo de un grupo de diputados, que tras las elecciones del verano de 1881 formaban el 83,6 por ciento de los escaños. Después de que en los años siguientes hubo superado el gobierno la crisis económica y el ataque de los boulangistas, también las autoridades de la Iglesia debieron convencerse de que harían bien procurando entenderse con una república con cuya ruina no podían ya contar.

Los republicanos por su parte ponían empeño en garantizar su triunfo electoral mediante la «republicanización» de la alta administración, por ejemplo del Consejo de Estado y de las grandes instituciones, del ejército y de la justicia. La Iglesia católica se vio especialmente afectada por estas medidas de «defensa republicana», ya que los jefes de la mayoría parlamentaria temían el gran influjo social que la Iglesia había logrado con la predicación y las obras de caridad, con sus escuelas y sobre todo por medio de las órdenes religiosas. En consecuencia, una de las directrices de su programa ideológico y político fue la secularización sistemática de la vida pública.

Ya en el debate sobre el presupuesto, de 1877, presentó V. Guichard este plan en su informe, y a continuación se destinó una suma para la financiación de una investigación sobre la importancia de las órdenes religiosas. Esta investigación fue llevada a cabo en 1878; de ella resultaba que el número total de los religiosos era por lo menos de 30 000, entre ellos 3350 jesuitas. Las congregaciones femeninas contaban aproximadamente 128 000 personas, que atendían unas 16 500 escuelas de muchachas. Había tres veces más religiosos que sacerdotes seculares y se constató que este número se aproximaba mucho al de 1765, cuando el número de

los religiosos había alcanzado su punto culminante en el siglo XVIII. La mayoría de las congregaciones carecían de autorización legal[1]. Así se explica que el ministro de instrucción Jules Ferry, el 15 de marzo de 1879, en su proyecto de ley sobre la introducción de la enseñanza elemental obligatoria general, incluyese un «artículo 7» que prohibía toda clase de enseñanza a las congregaciones no autorizadas y que hiciera cumplir esta prohibición mediante los oportunos decretos, primero contra los jesuitas, que fueron expulsados en julio de 1880, y en noviembre del mismo año también contra las restantes congregaciones masculinas no autorizadas.

Así pues, la lucha entre la república y la Iglesia se libró de la manera más violenta en el campo de las congregaciones religiosas y la escuela. Los obispos por su parte iniciaron una campaña contra la laicización escolar acordada el 28 de marzo de 1882 y contra la supresión de los emolumentos, en conexión con la abolición de los libros de texto oficiales en la instrucción pública (Louis Capéran). Pero también en otros muchos sectores se prohibieron o se reglamentaron rigurosamente las manifestaciones religiosas públicas. Se vigilaron las procesiones, los sermones, las asociaciones de seglares, los tribunales, los hospitales y los cementerios, y la *Loi Naquet* sobre el divorcio fue al fin aprobada tras larga discusión (19-7-1884); «más de 20 propuestas de ley fueron presentadas para la reglamentación del culto», como hacían constar los cardenales de Rouen y de París en solemnes *observations* (1-6-1882). El obispo diputado Freppel, único que defendió ante el parlamento los derechos de la Iglesia contra aquella legislación, terminó clamando: «La separación, ¡ésa es vuestra meta! Ayer, la separación de la Iglesia y de la escuela, hoy, la separación de la parroquia y del municipio, mañana o pasado mañana, la separación de la Iglesia y del Estado (calurosos aplausos de la izquierda). Siempre y en todas partes... ¡separaciones!»[2].

El objetivo de tal política era de hecho la denuncia del concordato. La separación había sido ya un tema capital en la lucha

---

1. En septiembre de 1880 el ministro de Hacienda tasó los bienes de las órdenes religiosas en 628 millones de francos, que en realidad pareció una cifra muy exagerada.

2. *Chambre des Députés*, sesión de 5 de noviembre de 1883 («Journal Officiel», 6 de noviembre).

electoral del verano de 1881. Con ocasión de la reunión de las cámaras había presentado Paul Bert un proyecto en este sentido, adhiriéndose a las propuestas de cuatro diputados que reclamaban también la rescisión del concordato. Sin embargo, los responsables de la política republicana no osaban aún dar este paso extremo. Especialmente J. Ferry seguía sosteniendo una política concordataria, que él había designado en junio de 1879 como una «rigurosa aplicación del tratado de 1801», que debía satisfacer a todos y asegurar una rigurosa defensa de los intereses del Estado.

Esta reserva se explica si se analiza la situación políticoreligiosa del país, como resulta de las tres importantes series de informes[3] pedidas en los años 1879, 1881 y 1888 a los prefectos y procuradores generales. Se hacen patentes en ellos muy marcadas diferencias regionales tocante a la práctica religiosa: en las zonas urbanas, caracterizadas por el creciente alejamiento de la Iglesia en el campo de irradiación de París, que se extendía por el norte hasta la Normandía, y por las zonas marginales del norte y del nordeste del macizo central, y en las zonas rurales de bosque y de montaña (Lyón y el borde oriental del macizo central, los Alpes saboyanos, etc.), donde todavía predominaba una práctica religiosa general. Los informes señalaban además una fuerte tendencia al alejamiento en las regiones marginales de los departamentos de Yonne, Sâone-et-loire y, sobre todo, en el espacio mediterráneo, desde Narbona a Niza.

Sin embargo, este alejamiento sólo raras veces afectaba directamente al sentimiento religioso, y hasta en las zonas más descristianizadas, como la Haute-Vienne, se mantenía todavía la práctica religiosa. En cambio, estaba generalmente propagado el recelo de los campesinos contra las injerencias de los sacerdotes en el terreno político y social, así como contra todo lo que se designaba en general cono «gobierno de los curas». Este recelo existía hasta en las regiones más religiosas. Aumentaba según el grado en que el clero se mostraba intransigente en sus declaraciones y en su comportamiento, sobre todo en las zonas del sur.

---

3. Los informes se conservan en los «Archives Nationales» (F. 19. 5610) y han sido analizados por L. CAPÉRAN, *Histoire contemporaine de la laïcité française* II, París 1959, 157 y J. GADILLE, *La pensée et l'action politiques des évêques français.* , I, París 1967, 144. Véase especialmente el mapa en esta obra.

Los informes registran con frecuencia en el entorno de las sedes episcopales —por ejemplo, en Toulouse— una capa social penetrada de afectos intransigentes y violentamente antirrepublicanos, en los que revalizaban seglares prominentes y damas de la sociedad. Estos grupos estaban con frecuencia bajo la dirección del vicario general —que ya por el mero hecho de su edad dominaba sobre gran parte del clero— y podían también hacerse oír en las «Semaines religieuses»[4]. La única autoridad que podía imponerse en estos círculos y frenar la oposición del clero era el obispo, y ello sobre todo por razón de los plenos poderes que le otorgaba el concordato. Ésta era la razón por la cual el go-bierno atribuía especial importancia a la persona del obispo y al papel que podía desempeñar como factor de equilibrio.

Los prefectos hacían notar con gran insistencia las ventajas de un acuerdo directo con el obispo, mediante el cual pudieran prevenirse incidentes. Tal era el caso sobre todo en el sudoeste, en Cahors, en las regiones de fuerte minoría protestante (por ejemplo, Nimes), y en las regiones montañosas, como los Hautes-Alpes, donde, por ejemplo, en Gap, Monseñor Guilbert había impuesto al clero sus ideas sobre la necesidad de una actividad religiosa exenta de toda pretensión política (1876). Así, en las diócesis en que la oposición clerical podía alcanzar mayores dimensiones, las autoridades competentes de la república nombraban obispos propensos al equilibrio, como, por ejemplo, Guilbert en Amiens, más tarde en Burdeos; Meignan en Arras, más tarde en Tours.

Los informes muestran que junto a sacerdotes que, como en Mayenne, estaban en gran manera bajo el influjo de la nobleza, en el clero inferior, sobre todo en las partes occidentales del país, iba surgiendo una nueva generación de sacerdotes con sentimientos conciliadores y republicanos, como el abate Frémont, conocido sacerdote del Poitou, cuyo diario se publicó entonces[5]. En las zonas más pobres estaba mitigada la intransigencia por el respeto tradicional a la autoridad, garante, a los ojos del pueblo, de una subsistencia decorosa y del respeto a la persona.

4. Cf. H. Sempér, *Propagande et action catholiques dans la seconde moitié du XIXe s. et au début du XXe s.*, en «La Semaine religieuse de Toulouse», col. *Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail*, Toulouse 1973. H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, en *Le régime moderne* II, París 1894, 80.

5. A. Siegfried, *L'abbé Frémont (1852-1912)*, 2 vols., París 1932.

Así el pacto concordatario seguía estando fuertemente enraizado en la realidad política del país, en la fidelidad casi general de los labradores a su religión y en la voluntad de colaboración por parte de un cierto sector del clero alto y bajo. Los republicanos se hacían cargo de esta circunstancia, sobre todo en los círculos allegados a los prefectos, que estaban más en contacto con la realidad cotidiana y condenaban como utópicas las exigencias de separación por parte de los candidatos radicales. El prefecto del Jura escribía en diciembre de 1885 al ministro: «Uno de nuestros diputados, propugnador decidido de la separación, me ha asegurado que ha llegado a la convicción de que la mayoría de sus electores no aprueban esta separación...» A Ernest Renan, que en noviembre de 1881 había desarrollado la idea de la separación de ambos poderes en la sociedad moderna, le respondió Paul Cambon que la república no podía privarse de aquel instrumento imprescindible de control que le proporcionaban las disposiciones concordatarias: «Dominante o dominada; no hay vía media para la Iglesia católica», decía Cambon [6].

Esta mentalidad se puso claramente de manifiesto en las motivaciones que expuso el gobierno ante la «Comisión del concordato» constituida en 1882 bajo la presidencia de Paul Bert. Esta comisión estaba encargada de la revisión de todas las propuestas de rescisión del concordato presentadas por la extrema izquierda. Paul Bert msmo hizo notar que en definitiva el clero, con su influjo social, inmediatamente después de la separación volvería a recobrar su poder y formularía como más fuerza sus peticiones de apoyo entre el pueblo, cuyo descontento se volvería entonces fácilmente contra la república; «con ello se tendrían todos los inconvenientes y ninguna de las ventajas de la separación». Así pues, había reparos contra la separación, por diferentes razones en cada caso. El gobierno notificó más bien que rechazaba toda nueva exigencia de reducción del presupuesto del culto, y fue incluso tan lejos que desaprobó también el plan para el futuro propuesto por P. Bert. Quería mantener en vigor el concordato conforme a la letra y conforme al espíritu que latía en él [7].

6. Prefecto del Jura con atribuciones de ministro, 31-12-1885 («Archives Nationales» F 19. 2576). RENAN, *Corr.* II, París 1924, 215-218, y CAMBON, *Corr.* I, París 1905, 139-140.
7. Sobre esto, cf. L. CAPÉRAN, o.c. III, París 1960, 135-141.

Se produjo, pues, la paradójica situación de dos poderes que, si bien se contradecían en el terreno de los principios políticos y filosóficos, en cambio en la práctica pugnaban por una conciliación. Contrariamente a aquellos representantes del Estado republicano y de la Iglesia, que tenían por inevitable la separación, ambos partidos tenían a fin de cuentas un interés común por evitar la ruptura mientras fuera posible. Así, esta asociación sólo era una aproximación condicionada por el tiempo en el terreno de las oportunidades y de los hechos, una base frágil que se vería en peligro tan luego los conflictos fueran más fuertes que la voluntad de entendimiento[8].

La política de conciliación en los años 1878-1892

El proceso ulterior en la asociación de ambos poderes estuvo por tanto sujeto a oscilaciones que dependían por un lado de la política interior francesa y por otro de las influencias contrapuestas que actuaban sobre León XIII dentro de la curia. En un primer período, que abarca los años 1878-1890, estuvo la política totalmente bajo el signo de los esfuerzos desplegados por ambas partes para evitar la ruptura. Por parte del gobierno francés y sobre todo del departamento de Asuntos Exteriores se tenía interés en quitar impotrancia en la secretaría de Estado a las declaraciones anticlericales y a la legislación de la mayoría. La política que se expresaba en el claro repudio de los deseos de separación de una parte de la comisión del concordato, se impuso también en todas las demás ocasiones que se presentaron. En la primavera y en el verano de 1880 se intentó procurar una declaración de lealtad política por parte de las congregaciones religiosas, que haría posible restringir la aplicación del artículo 7 y consiguientemente reducir los casos de expulsión del país. Después de la aprobación de la ley de 28 de marzo de 1882 sobre el carácter obligatorio y laico de la enseñanza elemental, las declaraciones de Jules Ferry dieron una definición de la neutralidad de la escuela, en la que se respetaba la libertad de conciencia. El gobierno puso empeño en resolver mediante negociaciones la cuestión de la supresión de emolumentos acordada tras

8. Sobre la política eclesiástica entre 1891 y 1902 cf. J.-M. LARKIN, *The Church and the French Concordat, 1891 to 1902*, en EHR (oct. 1966) 717-739.

los incidentes tocante a los libros de texto de la enseñanza oficial. Finalmente aprovechó cualquier oportunidad para subrayar el precio que estaba dispuesto a pagar por la convicción de que su política exterior servía a la defensa de los intereses católicos; la actividad del arzobispo de Argel, Charles de Lavigerie, que en 1882 fue nombrado cardenal, estaba regida por esta perspectiva en su acción en Túnez, en el próximo Oriente y en el África negra, lo cual explica que gozase de igual influencia en el Vaticano y en el Quai d'Orsay.

La santa sede y la jerarquía eclesiástica tenían empeño en evitar que la defensa de los derechos de la Iglesia contra las leyes anticlericales viniera a degenerar en franca oposición contra la política general. Bajo este respecto tienen gran importancia los esfuerzos de León XIII por mantener a raya a la prensa ultramontana y darle un contrapeso con una prensa «liberal», así como la tentativa de volver a vincular más estrechamente la dirección de la Iglesia a la jerarquía responsable. El papa tomó bajo su protección a los nuncios Czacki y di Rende cada vez que fueron blanco de los ataques de los católicos intransigentes. Lo mismo hizo con los obispos que intervenían en favor de la política de conciliación, como Mons. Louis Edouard Pie y Henri Bellot des Minières [9], sucesor del cardenal Pie en Poitiers. Dio a los católicos franceses el consejo de no recurrir a la resistencia sino cuando se tratase de cuestiones de conciencia. Con ello creó los presupuestos para resolver por vía de negociación graves cuestiones controvertidas, como la de la escuela, que fácilmente habrían podido conducir a la ruptura.

Cuando en las elecciones de 1885 pareció ofrecerse una buena oportunidad de formar un gran partido católico, León XIII se pronunció en sentido contrario, debido a que las conocidas declaraciones de su principal patrocinador, A. de Mun (cf. p. 301) imprimían sin género de duda a este partido un sello antirrepublicano. El año 1889 el papa, animado por la política interior francesa y por la situación internacional, creyó llegado el momento de llevar a buen término su política de reconciliación con Francia. Si bien aquel mismo año se dictó una ley que obligaba a los seminaristas

---

9. J.B. WOODALL, *Henri Bellot des Minières* , en CHR (1952).

a un año de servicio militar, fue también el año del fracaso de la política de Boulanger, y de una tregua en la polémica. En la filosofía de Henri Bergson, *Les données immédiates de la conscience*, y en la literatura (E.M. de Vogüé y Paul Bourget) se había producido una renovación espiritual. Finalmente, la política de estrecha cooperación de la triple alianza hacía todavía más apremiante una aproximación desde el punto de vista de la santa sede. León XIII pidió a Mons. Domenico Ferrata, al que nombró nuncio en París en 1891, un informe sobre el estado de las negociaciones.

Los cardenales de París, de Lyón y de Rennes, invitados a pronunciarse, respondieron que no se creían competentes. Fueron necesarias nada menos que cinco entrevistas hasta que finalmente, en octubre de 1890, el cardenal Lavigerie, sin tomar en consideración los peligros que tal compromiso podía crear para sus obras de misión, pudo hacer una declaración. Cuando el 12 de noviembre de 1890 recibió en Argel a los oficiales de la flota del Mediterráneo, pronunció un brindis por la marina francesa, en el que sugería a los católicos franceses «el reconocimiento sin reservas de la República» y añadió que «podían estar seguros de no tener que sufrir desaprobación alguna de ninguna parte autorizada».

Roma apoyó sólo de manera semioficial esta toma de posición, y León XIII dejó transcurrir todavía 15 meses hasta que en su encíclica *Au milieu des sollicitudes*, de 17 de febrero de 1892 —a la que había precedido una carta de 3 de mayo de 1891 a los cardenales franceses—, se expresó finalmente en el mismo sentido. Esta dilación se explica sin duda por la fría acogida con que los jefes del catolicismo francés respondieron a la actitud pontificia.

El concepto de *ralliement* tenía diferente significado en la mente de León XIII y en la de los católicos franceses. Para el papa no se trataba en modo alguno, en el sentido de sus encíclicas «políticas» de 1881, 1885 y 1888, de «bautizar» a la república, sino más bien de aceptar aquel gobierno como instrumento de la recristianización de la legislación y de las instituciones sociales. Tampoco estaba interesado en fundar un partido católico, sino en reunir a los católicos de todas las tendencias y a los republicanos en una amplia alianza conservadora. Esta alianza debía contribuir a la recristianización apoyándose en su electorado y en su poder en el parlamento. Sin embargo, tal concepción era difícilmente aceptable

para la mayoría de los obispos y de los laicos de primera fila representantes de la opinión pública. La tradición de «defensiva religiosa» a que estaban vinculados los inducía más bien a formar un partido católico. En él se reunirían, con la preocupación común de defender a la Iglesia, todos aquellos que no estaban dispuestos a deponer sin más su actitud antirrepublicana, de la que sacaban la fuerza para su acción. De esta actitud brotó la «Unión de la France chrétienne», que fue fundada en abril de 1891 por Charles Chesnelong, Lucien Brun y Émile Keller y se negó a seguir al arzobispo de Argel, Charles de Lavigerie.

Sin embargo, en la opinión pública católica se dejó sentir más y más la presión de la política del «brindis». Algunos obispos, como, por ejemplo, el cardenal Adolphe Perraud, habían adoptado ya esta postura, y algunos periódicos, y también grupos aislados en París y Burdeos, trabajaban en el sentido de la reconciliación. Sobre todo la aparición de la *Rerum novarum* inició un viraje en la actitud política de los católicos. La resonancia que halló esta encíclica se explica por la existencia de grupos que se habían formado ya hacía años y que querían emprender el mismo camino de actividad social. Entre ellos se contaba también la «Association Catholique de la jeunesse française» (ACJF), que bajo la dirección de A. de Mun pudo entusiasmar también a una parte de la aristocracia, y sobre todo los comités formados desde 1887 por el periódico «La Croix». Casi 700 de estos comités se agruparon en 1891 bajo un secretariado general en París. El abate Théodore Garnier, con la ayuda de estos comités, despertó el interés de la opinión pública católica por la suerte de los trabajadores y campesinos y creó las bases para la agrupación que se constituyó en 1892 bajo el nombre de «Union Nationale». En aquel tiempo, católicos como Émile Duport y Louis Durand fundaron en la región de Lyón un sistema cooperativista para campesinos.

Triunfo y fracaso de la reconciliación (1892-1899)

Cuando León XIII tomó posición sobre los acontecimientos en Francia, el tenor de la opinión pública se había hecho más conciliante por las razones que ya conocemos. El ala intransigente del

diario «L'Univers» se separaba y fundaba el periódico «La Vérité». El 12 de mayo de 1892, la «Assemblée des Catholiques» disolvió la «Union de la France chrétienne». Dos de sus jefes más destacados, Albert de Mun y Armand Mackau, se adhirieron al *ralliement*, a pesar de las críticas de sus amigos de la derecha monárquica. La moderación de estos hombres durante la crisis de Panamá y de los anarquistas fue acogida con satisfacción por los republicanos, que dieron públicamente su consentimiento a esta política. Todo parecía indicar que la reconciliación quedaría sellada por la voz del pueblo en las elecciones de agosto de 1893.

Sin embargo, estas elecciones fueron un fracaso. No pasaron de 30 los partidarios del *ralliement* elegidos, y entre ellos no se hallaba ni uno solo de los líderes católicos que habían expresado valientemente su convicción. La razón de ello está en que no habían logrado unirse a nivel parlamentario para constituir un «frente común» en la batalla electoral. Ya antes que A. de Mun, un diputado de Anjou, Jacques Piou, había concebido la reconciliación en su forma más amplia, dándole el nombre de «derechos constitucionales». Ahora bien, A. de Mun, director de la ACJF, quería subrayar ante todo el común denominador del catolicismo en el compromiso constitucional del *ralliement* y contrapuso a la ACJF la «liga católica». Otro diputado, Étienne Lamy, con el apoyo de varios católicos liberales, propagó finalmente a través de la liga católica», una apertura hacia los republicanos moderados sobre todo en el sudoeste del país.

Entre estos tres grupos no se llegó a una alianza electoral, y tampoco después de las elecciones hubo ningún órgano de enlace que asegurara la cohesión entre los diferentes grupos del *ralliement*. Éstos se dividieron y se dispersaron entre las diferentes fracciones de la cámara y finalmente, puesto que sus jefes no formaban parte de la cámara, en su desamparo fueron absorbidos por la mayoría moderada, que en la época del ministro Jules Méline gozaba de bastante consistencia. «Nos habría hecho falta un Windthorst francés», observaba Lecanuet.

Tras el fracaso de la tentativa de 1893, no había ya la menor esperanza de éxito de una política que apuntara a una coalición prlamentaria. Con ello comenzó una segunda fase, en la que, con vistas a las siguientes eleccciones de 1898, la reconciliación debería

efectuarse en el plano de la opinión pública. Esta fase fue de hecho la gran época de la «segunda democracia cristiana». La encarnaba un grupo de jóvenes eclesiásticos, que se esforzaban por crear nuevas posibilidades de actividad pastoral (Charles Calippe; congreso de clérigos de Reims en 1896 y de Bourges en 1900). Reconocían también la fuerza de irradiación política de su compromiso apostólico. Como frutos de su acción hay que mencionar la celebración de congresos de demócratas cristianos, el primero de los cuales tuvo lugar en mayo en Reims, y la fundación de periódicos como «La justice sociale» del abate Paul Naudet en Burdeos, «Le Peuple français» del abate Théodore Garnier, «La Démocratie chrétienne», que apareció bajo la dirección del abate Paul Six hasta fines de 1908.

En septiembre de 1893, en el distrito de Hazebrouck (norte) uno de estos eclesiásticos demócratas, Jules Auguste Lemire, vino a ocupar por elección el puesto de un prestigioso católico. Esta elección fue típica del desarrollo de la conciencia republicana de gran parte del clero y de los campesinos de esta región, marcada por un sello de fe cristiana [10]. Gracias a este mandato parlamentario vino a ser Lemire el jefe de los demócratas cristianos, aun cuando este movimiento había nacido de una serie de iniciativas particulares que no estaban sostenidas por gran voluntad de coordinación ni por fuerte apoyo por parte del episcopado. Sus centros se hallaban en el norte, donde existía un enlace con el movimiento social católico belga, y en la región de Lyón en el círculo de la «Chronique du Sud-Est» (V. Berne, M. Gonin, L. Crétinon). El influjo de este periódico se extendía por los departamentos de Ain, Loire, Ardeche y llegaba hasta la zona mediterránea, donde el abate Sahut fundó un periódico en Montpellier con el significativo título de «La sociologie catholique» [11]. Otro centro activo se hallaba en la región de Burdeos.

De 1894 a 1898 se celebraron congresos anuales en Reims, París

---

10. J.-M. Mayeur, *Un prêtre démocrate, l'abbé Lemire (1853-1928)*, París 1968, 133. Esta elección debe enfocarse en el contexto de la del abbé Hippolyte Gayraud, que fue elegido en 1897 en Bretaña, otra de las regiones marcada por el espíritu cristiano. La elección de Gayraud causó todavía mayor sensación, por el hecho de haber tenido como competidor a un representante del alto clero, monseñor Maurice d'Hulst. La elección fue confirmada después de una declaración de nulidad.

11. G. Cholvy, *Géographie religieuse de l'Hérault contemporain*, París 1968, 386.

y Lyón, en los que se reunían representantes del clero joven y de la pequeña burguesía. Paralelamente, y con frecuencia también en unión con los demócratas cristianos, alcanzaron en 1895 su mayor desarrollo los comités locales del periódico «La Croix» (que estaba en manos de los asuncionistas), que llegaron a contar con 3000 células locales. El elevado número de las ediciones locales de «La Croix» (unas 100 el año 1897) y la amplia difusión que le garantizaba su tirada global de cerca de 700 000 ejemplares, hacían de este órgano de prensa un considerable apoyo para los comités. «La Croix» llegaba también a las clases medias, sobre todo a la pequeña burguesía, a la clase obrera y a la población rural. Basadas en las mismas razones que los demócratas cristianos y que, por aquel tiempo, la ACJF, los miembros de estos comités pugnaban por un compriso político más claro e inequívoco. En un congreso celebrado en 1895 se constituyó un comité electoral de «La Croix» con el nombre de «Comité Justice-Egalité».

Los congresos de los demócratas cristianos fundaron por su parte una federación electoral en Reims (1896) y Lyón (1897). En definitiva se trataba de organizar todos aquellos grupos que habían crecido notablemente desde 1890 y de someterlos a una dirección de conjunto, aunque conservando una cierta autonomía. El hombre que asumió esta dirección fue E. Lamy; el cardenal Rampolla le había pedido en marzo de 1896 que asumiese esta misión. Por desgracia, el influjo del «Comité Justice-Egalité» y la autoridad de los asuncionistas que controlaban la *bonne-presse* eran mucho más fuertes, y la federación electoral de los demócratas no logró inducir a los católicos a que se adhirieran a su programa para apoyar a un republicano moderado que gozaba de probabilidades de triunfo. Las tendencias católicas se combatían con frecuencia entre sí, y de ello sacó partido un candidato radical. Lamy mismo no pudo presentarse, ya que no pudo hallarse un distrito electoral para su candidatura. Así pues, las elecciones de mayo de 1898 arrojaron para el *ralliement* el mismo resultado desfavorable que las de 1893. Si bien el número de los representantes del *ralliement* entonces elegidos fue mayor (76), disminuyó proporcionalmente la mayoría de los «moderados». Este hecho se confirmó el 14 de junio del año siguiente, cuando con la ayuda de una mayoría se logró excluir en adelante de la coalición gubernamen-

tal a los representantes del *ralliement.* Los meses siguientes señalaron el fin de la federación y la ruina de la «democracia cristiana» en Francia.

Con gran detrimento para el «nuevo espíritu» seguían persistiendo notables focos de tensión entre católicos y republicanos, que el periódico «La Croix» alimentaba con apasionamiento entre sus lectores. Se discutían sobre todo dos puntos. En primer lugar, el gobierno de Alexandre Ribot había gravado a las congregaciones con un impuesto suplementario, el llamado *abonnement,* lo cual desencadenó una oleada de protestas. Pero fue sobre todo el antisemitismo el que, como lo ha mostrado L. Caperán, excitó a la masa de los católicos contra la república. Edouard Drumont acusaba al gobierno republicano de hallarse en manos de una conjura «judeo-masónica», que se infiltraba en las altas jerarquías del ejército, lo que constituía una amenaza tanto para los valores religiosos como para la integridad nacional. A todo ello se añadía el gran interés de la opinión pública por la revisión, el año 1898, del proceso contra el capitán judío Dreyfus, agregado en el ministerio de la guerra, que —acusado falsamente de haber comunicado a Alemania secretos militares— había sido condenado en 1894 a deportación perpetua. Ciertamente el episcopado observó una notable circunspección en este *affaire;* sin embargo, no se puede afirmar lo mismo del clero inferior y de la gran masa de los católicos, entre los cuales sólo una pequeña minoría hicieron valientemente profesión de *dreyfusards* (= partidarios de Dreyfus).

Recientes investigaciones han mostrado que los artículos de Édouard Drumont en el periódico «Libre Parole» hallaron innegable eco en círculos católicos y que el antisemitismo del periódico «La Croix», aunque de otra índole, no era menos real; el periódico tomó partido incondicionalmente por el ejército cuando en 1899 surgieron acalorados debates en torno al proceso del tribunal de justicia de Rennes. Incluso entre los cristianodemócratas estaba fuertemente representado el antisemitismo. Hasta personas como el abate Hippolyte Gayraud lo profesaban; incluso los órdenes del día de los congresos llevaban claramente el sello de una valoración exagerada del pensamiento nacional y de la condenación «de las maquinaciones judías antifrancesas y anticristianas». Prueba

de ello es que el cardenal Pierre Coullié, arzobispo de Lyón, con ocasión de los congresos celebrados en Lyón en 1896 y 1897, pusiera en guardia a su clero contra estas formulaciones de programas, que a sus ojos contradecían al espíritu cristiano, y él mismo se guardara de participar en ellos.

Los excesos nacionalistas se dirigieron en la primavera de 1899 contra la persona del presidente Émile Loubet, cosa no sorprendente, una vez que se había formado en el Parlamento una coalición cuyo programa anticlerical iba dirigido contra las congregaciones. Era la consigna de la «concentración republicana», que el 26 de junio había dado la mayoría a Pierre Waldeck-Rousseau. Los líderes republicanos no vacilaron en atribuir a las maquinaciones de los católicos la responsabilidad de la sentencia que en agosto había impedido la absolución de Dreyfus y se había limitado a una reducción de la pena. En noviembre fueron sujetas a un registro las casas de los asuncionistas en París, así como los locales del periódico «La Croix». La disolución de los asuncionistas tras un proceso de la sala de lo criminal y la decisión de retirarles la dirección de la *bonne-presse* dictada por León XIII, deben enfocarse en conexión con el influjo que habían ejercido durante los diez años precedentes. Los asuncionistas fueron la primera congregación alcanzada por las medidas que finalmente condujeron a la separación entre la Iglesia y el Estado.

La república volvió entonces a su política de persecución, que, a los ojos de la opinión pública católica en general, no había abandonado nunca. Cabe preguntarse si el catolicismo francés, en su mayoría, estuvo realmente alguna vez dispuesto a la reconciliación. La ola de antisemitismo y la correspondiente propaganda de la prensa permiten por lo menos concluir que en el fracaso de los empeños de conciliación tuvo una parte decisiva la población católica misma, al provocar un sentimiento anticlerical en los comités y en la administración de los republicanos.

VII. CONSERVADURISMO: BÉLGICA, HOLANDA Y LUXEMBURGO

Por Oskar Köhler

Profesor de universidad en Friburgo de Brisgovia

FUENTES: Cartas pastorales de los obispos (índice): *Lettres pastorales des évêques de Belgique, 1800-1950,* IV, 1868-1883, V, 1883-1906, Bruselas, s.f.; Actas de los congresos católicos en Lieja (1887, 1889, 1890) y en Malinas (1891 y 1909); CH. WOESTE, *Mémoires* I-II, Bruselas 1927-1933; id., *Échos des luttes contemporaines,* 2 vols., Bruselas 1906; A. VERHAEGEN, *25 années d'action sociale,* Bruselas, s.f.; A. VERMEERSCH, *Manuel social. La législation et les oeuvres en Belgique,* Lovaina 1900.

BIBLIOGRAGÍA: Bélgica: HI VII; 24 y 921; C. DOSET (dir.), *Un siècle de l'Église en Belgique,* 2 vols., Courtrai 1934; A. DE MOREAU, *L'Église en Belgique,* Bruselas 1945, 239-263; P. VAN ZUYLEN, *La Belgique et le Vatican en 1879,* en «Revue générale Belge» (1954) 1707-1734 1901-1915 2065-2081 (1955) 67-86; A SIMON, *La liberté de l'enseignement,* Bruselas 1952; M. BECQUÉ, *Le cardinal Dechamps,* 2 vols., Lovaina 1956; J. MUYLDERMANS, *Cardinal Goossens,* Malinas 1922; A. SIMON, *Cardinal D. Mercier,* Bruselas 1960; L. DE RAEYMAEKER, *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain,* Lovaina 1952; R. RESZOHAZY, *Origines et formation du catholicisme social en Belgique, 1842-1909,* Bruselas 1958; P. GÉRIN, *Les origines de la démocratie chrétienne à Liège,* 2 vols., Bruselas 1958-1959; L. DE SAINT-MOULIN, *Contribution à l'histoire de la déchristianisation. La pratique religieuse à Seraing depuis 1830,* en «Annuaire d'histoire liégeoise» 10 (1967) 33-126; W. ROMBAUTS, *Het Paasverzuim in het bisdom Brugge,* Lovaina-París 1971: F. PETRI, *Belgien, Niederlande, Luxemburg, 1867-1918,* en TH. SCHIEDER (dir.), *Hdb. der europ. Geschichte* VI, Stuttgart 1968, 465-493. — Holanda: L.J. ROGIER, *Katholieke Herleving, Geschiedenis van Katholiek Nederland sinds 1853,* La Haya 1957, 276-348; G. BROM, *Herleving van de wetenschap in Katholiek Nederland,* La Haya 1930; I. WITLOX, *H. Schaepman,* 3 vols., 1960; G. BROM, *Fr. Ariëns,* 2 vols., 1941; J. COLSEN, *P. Poels,* 1955. — Luxemburgo: E. DONCKEL, *Die Kirche in Luxemburg von den Anfängen bis zur Gegenwart,* Luxemburgo 1950.

En *Bélgica,* a mediados del siglo XIX, gracias a la constitución de 1831, había podido desarrollarse el catolicismo tan intensamente, que en el clásico campo de batalla con el liberalismo, la escuela, se presentaba el país como prácticamente católico. Esta realidad constitucional, que se desviaba del texto liberal, se hallaba sin embargo en peligro en la medida en que por una parte los

círculos eclesiásticos consideraban la organización política como mera coyuntura, y por otra los liberales olvidaban el tiempo de la resistencia en común contra la monarquía holandesa y reaccionaban con un creciente anticlericalismo.

También se notaban considerables diferencias en la práctica religiosa entre las zonas agrarias y las que comenzaban a industrializarse, entre los ámbitos de habla flamenca y valona [1]. El gobierno liberal radical Rogier-Frère-Orban (1857-70) pudo ser derribado porque el vigoroso movimiento católico de congresos organizado por seglares se transformó también en fuerza política y se pudieron allanar de momento los nuevos contrastes entre católicos en el problema de la constitución [2].

Pero el conflicto volvió a recrudecerse. El centro de los adversarios católicos de la constitución era el economista Charles Perin (1815-1905) en Lovaina, que en el terreno económico profesaba una mezcla de liberalismo y de paternalismo moral [3] y ejerció notable influjo en el círculo que rodeaba a monseñor Freppel de Angers. De van Humbeeck, ministro del culto en el gobierno liberal radical de Frère-Orban, llegado al poder en 1878, procede la célebre frase: «Un cadavre est sur la terre, il barre la route au progrès... le cadavre du passé — c'est le catholicisme» (= Un cadáver yace en el suelo y obstruye el camino del progreso... el cadáver del pasado, es el catolicismo) [4].

El papa León XIII, que conocía la situación en Bélgica desde los tiempos de su nunciatura (1843-46), pensaba, al comienzo de su gobierno que la paz podía salvaguardarse en Bélgica, y todavía después del triunfo electoral liberal (junio de 1878) intentó impedir el recrudecimiento de la situación, exhortando al respeto de la constitución. Una felicitación del secretario de Estado Nina con ocasión de las bodas de plata del periódico «Le bien public» (desde 1853), que seguía un rumbo ultramontano intransigente, fue utilizada contra la política papal y hubo que dar explicacio-

1. HI VII 482-488.
2. HI VII 921-929.
3. «El trabajador es hermano en Jesucristo, que Dios ha confiado al empresario»: CH. PÉRIN, *Die Lehren der Nationalökonomie seit einem Jahrhundert* (en alemán), Friburgo 1882, 277. M. BECQUÉ - A. LOUANT, *Le dossier «Rome et Louvain» de Charles Périn* (con datos bibliográficos) en RHE 50 (1955) 36-124. Cf. cap. XII, 299.
4. Citado por PETRI, o.c. 476.

nes [5]. Una pastoral del episcopado belga publicada en diciembre en un tono muy fuerte y que no en último término correspondía a la mentalidad combativa del arzobispo de Malinas Victor-Auguste Dechamps (arzobispo desde 1867, cardenal desde 1875), que había intervenido también en el *Kulturkampf* alemán [6], estaba en contradicción con las intenciones de León XIII.

El 10 de julio de 1879 fue promulgada la ley de la escuela elemental laica, a la que siguió en 1881 otra sobre los institutos y escuelas medias oficiales. Los obispos belgas excomulgaron a los padres que enviaran a sus hijos a las escuelas públicas elementales, así como a los maestros que enseñasen en ellas. En vano intentó el papa imponer la moderación. Un escrito pontificio dirigido a Dechamps el 2 de abril de 1880 reconocía finalmente la postura del episcopado, puesto que León XIII no podía desautorizarlo. Pero, como el papa había prometido una mediación al embajador belga en el Vaticano, el gobierno se creyó engañado y rompió las relaciones diplomáticas en junio de 1880.

Las leyes escolares fueron un rotundo fracaso, principalmente en Flandes. Ya a fines de 1880 eran 560 680 los niños que frecuentaban las escuelas católicas libres y sólo 333 401 los que frecuentaban las escuelas públicas. Las sanciones eclesiásticas contra la escuela comunal podían contar por regla general con una obediencia de motivación religiosa y con la capacidad de sacrificio de los católicos (destitución de funcionarios). Las gentes estaban también disgustadas por los gravámenes financieros, que eran resultado de la política escolar sumamente inconsecuente del Estado [7].

El 10 de junio de 1884 sufrieron los liberales una aplastante derrota electoral, cuyos efectos se dejarían sentir por largo tiempo. El ministro del culto, Ch. Woeste, intentó el 20 de septiembre de 1884 una amplia revisión de la ley escolar de 1879, pero el presidente del consejo Beernaert (1884-94) zanjó con un compromiso la disputa que había conmovido gravemente a la opinión pública [8].

---

5. SCHMIDLIN PG II, 437; cf. HI VII 960.
6. HI VII 1002 1011 1013s.
7. F. PETRI, o.c. 477, con bibliografía.
8. Se autorizó a las autoridades municipales para reconocer plenamente las escuelas católicas («escuelas reconocidas») y también para decidir sobre la enseñanza de la religión en las escuelas públicas (aunque se permitió a los padres de familia retirar de ellas a sus hijos). La formación de los maestros no estuvo ya vinculada a los establecimientos estatales.

En febrero de 1885 envió el gobierno belga un ministro extraordinario al Vaticano, y en mayo del mismo año llegó en forma muy discreta a Bruselas como nuncio Domenico Ferrata, que se había granjeado méritos diplomáticos en Suiza. Ya el 21 de junio, en la solemnidad del tedeum con que se celebrara el aniversario del reino belga, pudo actuar como decano del cuerpo diplomático. Preludió el célebre brindis de Lavigerie, brindando por la pareja real en el jubileo del ferrocarril, con aplauso de los liberales, que en 1886 incluyeron en el presupuesto la embajada del Vaticano [9]. El modo de tratar dos cuestiones de derecho canónico durante la nunciatura de Ferrata (hasta 1889) es un ejemplo típico del pragmatismo leoniano. El gobierno liberal Frère-Orban había suprimido en 1879 la confesionalidad de los cementerios; como Bernaert no se decidiera a modificar esta situación, el papa recomendó a su nuncio que no insistiera en este punto [10]. Más espinosa era la circunstancia de que el santo oficio había impuesto en 1886 a los jueces católicos de Francia, por mediación del episcopado, abstenerse de cooperar en los casos de divorcio, introducido en 1884, aunque para ello tuviesen que renunciar al cargo. Cuando la vecina Bélgica, donde estaba en vigor el divorcio desde su introducción en 1809, se preocupó por este precedente, notificó Ferrata por encargo del papa que la instrucción dada a los obispos franceses no se aplicaba en Bélgica [11].

Pudo también advertirse que en Bélgica las diferencias entre el catolicismo liberal y el social no eran tan profundas como a primera vista parecía; que el retraso de la actividad social estaba más bien en conexión con la crisis lamennaisiana del liberalismo católico en Bélgica [12]. De hecho era Ch. Périn, antiliberal en política, quien con su liberalismo económico moderado por una orientación moral había encubierto la necesidad de una reforma de las condiciones, abordada más tarde por los demócratas católicos. La burguesía católica estaba activamente comprometida

9. STUTZ 46-54.

10. Cuando el sucesor de Dechamps († 1883), el arzobispo Pierre-Lambert Goossens, de Malinas (cardenal desde 1889), consultó a Roma sobre esta cuestión, se le dio una información de derecho canónico, aunque se le sugirió la tolerancia práctica.

11. FERRATA, *Mémoires* I, 334ss.

12. «Social Catholicism and Liberal Catholicism are not so opposed to each other as they have often pretended to be»; HENRI HAAG, en J.N. MOODY (dir.), *Church and Society*, Nueva York 1953, 294s.

en el enorme auge industrial de Bélgica desde los años sesenta, que, debido a la protección aduanera europea desde 1880, sólo podía seguir adelante mediante concentración económica.

Por esta razón, el rey Leopoldo II, benemérito del país, tropezó con fuertes resistencias cuando, en el marco de su política militar, trató de implantar el servicio obligatorio para todos, ya que no contaba con que volviera a repetirse la suerte de la guerra de 1870. El aspecto sociopolítico de esta intención consistía en que cualquiera podía eximirse del servicio militar comprándose un substituto, lo que, naturalmente, no era posible a un obrero o a un pequeño artesano. Es muy significativo que el proyecto de ley de 1887 fracasara a causa sobre todo de la resistencia de los conservadores católicos, amparados por el episcopado, porque se temía que fuese suprimida la exención del servicio militar del clero. Al contrario que en la cuestión del septenio en Berlín el mismo año, León XIII se mostró reservado, frente a la petición de intervención formulada por el rey belga, aunque personalmente no compartía el punto de vista del episcopado [13].

También se impuso la supresión del derecho electoral censitario, en contra de los conservadores católicos y los liberales de la clase de Frère-Orban aliados con ellos. Los paladines de esta supresión fueron, junto con los liberales más jóvenes, sobre todo los socialistas, cuyas manifestaciones obligaron al gobierno dominado por el partido católico a introducir en 1893 un derecho de sufragio universal (todavía restringido) [14]. Pero hubo algo que no habían previsto los conservadores: los que mayor partido sacaron de esta situación fueron, en particular en la zona de habla flamenca, no tanto los socialistas cuanto los católicos.

El toque de alerta —que ya se podía ignorar— para una reforma social (jornales extraordinariamente bajos, larga jornada laboral) fue la huelga general de 18 de marzo de 1886, que tuvo su punto de partida en Lieja y recordaba la insurrección de la *Commune* en París en 1871. Se produjeron actos de violencia y hubo de intervenir el ejército bajo el mando del general van der

---

13. FERRATA, *Mémoires* I, 334ss; STUTZ 51ss; H. PIRENNE, *Histoire de Belgique* VII, 1932, 221 309s; F. PETRI, o.c. 471s. Sobre la cuestión del septenio: 126.

14. El número de los que tenían derecho al voto se elevó entonces de 137 000 a 1 370 000; F. PETRI, o.c. 478.

Smissen. El gobierno Beernaert se vio entonces forzado a elaborar leyes de reforma contra el ala derecha extremista capitaneada por el convertido intransigente, Charles Woeste. Lieja se constituyó también en el centro del movimiento social católico, pues se abrió paso la idea de que el paternalismo tradicional, que con demasiada frecuencia no pasaba de meras palabras, no respondía a las necesidades de la creciente sociedad industrial. Ya en el año 1871 inició esta senda el industrial católico Gustave de Jaer, pero no pudo imponer sus puntos de vista a la clase dirigente política del catolicismo belga [15]. En la parte oriental del Gante flamenco se había reunido en 1871 un grupo de jóvenes trabajadores del que surgió la «Liga antisocialista», organización que en 1911 contaba con 135 encargados, un diario e instituciones sociales muy eficaces. Los socialistas vieron en estas organizaciones una ruptura de la solidaridad de clases y, en consecuencia, se produjeron varios choques. Entre los primeros dirigentes del mundo obrero católico, pertenecientes también a la clase obrera, se cuenta Léon Bruggeman, tejedor de Gante, que junto con algunos trabajadores del ramo de la tipografía fundó en 1882 un sindicato de orientación cristiana [16]. En los años 1886 y 1887 tuvieron lugar en Lieja los dos primeros congresos sociopolíticos, promovidos por monseñor Doutreloux, sacerdote bondadoso, pero que no era un temperamento luchador. Charles Woeste calificó estas organizaciones de *éxagérations* [17], pero las apreció acertadamente como oposición, por cuanto que en Lieja se era mucho más realista que en Francia. Uno de los promotores más importantes fue el abate A. Pottier, hombre a la vez teórico y práctico, pero que en 1898 se retiró a Roma huyendo de los conflictos internos [18]. Más animado fue el tercer congreso de Lieja (1890), en el que hubo gran participación internacional (cf. p. 309). Se discutieron en él sobre todo los problemas de la intervención del Estado, objeto de contro-

---

15. M. VAUSSARD, *Histoire de la Démocratie chrétienne*, París 1956, 143; sobre el paternalismo en Bélgica R. RESZOHAZY, o.c. 47-98; sobre de Jaer, ibid. 70.

16. M.P. FOGARTY, *Christian Democracy in Western Europe*, Londres 1957; en alemán, Friburgo de Brisgovia 1959, 218ss.

17. VAUSSARD 143; los contrastes políticos en el catolicismo belga desde Ch. Woeste en el ala extrema derecha hasta A. Daens son expuestos con gran objetividad por R. RESZOHAZY o.c. 201-286.

18 CH. CARDOLLE, *Un précurseur, un docteur, un pionnier social: Msgr. Pottier*, Bruselas 1951.

versia en todas partes, a la que Woeste estigmatizó como «cesarismo», y el espinoso tema de si patronos y obreros debían constituir instituciones comunes o separadas.

Precisamente esta cuestión volvió a dividir al catolicismo belga en dos grupos que se hostilizaban violentamente. Sin aspirar a formar propiamente un partido, cerca de un centenar de asociaciones de trabajadores católicos se reunieron en 1891 por iniciativa del profesor de Lovaina G. Helleputte (1852-1925) y del ingeniero A. Verhaegen (1847-1917), que procedía del campo de actividad de las Conferencias de San Vicente de Paúl, para formar la «Ligue Démocratique Belge».

Cierto que es una exageración polémica decir que Woeste sólo se interesaba por el aumento del presupuesto en favor de la Iglesia y por el apoyo público de las escuelas católicas [19]. Sin embargo, no cabe duda de que el dominio del «Parti Catholique» hasta la primera guerra mundial estuvo marcado por fuertes intereses del club católico burgués, contra los que sólo a duras penas lograron hacerse valer las fuerzas socialcristianas, tanto más cuanto que ellas mismas estaban con bastante frecuencia desunidas y buscaban la coalición en parte entre los conservadores y en parte en el ala izquierda del movimiento social cristiano.

También dependió del estilo abstracto de la encíclica *Rerum novarum* (1891) el que en Bélgica fuera ésta objeto de controversias acaloradas acerca de su interpretación. Monseñor Doutreloux debió intervenir en favor de los principios pontificios en una pastoral de comienzos de 1894. León XIII, en una carta de 10 de julio de 1895, al episcopado belga, incitó a una conferencia que efectivamente tuvo lugar en Malinas en marzo de 1896 y arbitró una fórmula de poca consistencia [20].

Entre tanto se había formado a la izquierda de la liga democrática un grupo de jóvenes diputados católicos, que se adhería a las decididas exigencias sociales del dominico Rutten, uno de los «capellanes sociales» de aquel tiempo, más tarde primer secretario general de la «Confederación de los sindicatos cristianos», que de 1904 a 1912 fue surgiendo de grupos locales [21].

---

19. M.P. FOGARTY, o.c. 364.
20. SCHMIDLIN PG II, 439s; M.P. FOGARTY, o.c. 345s.
21. M.P. FOGARTY, o.c. 345.

En cambio el pequeño «Partido popular cristiano flamenco» duró poco tiempo, debido a la suspensión en 1897 del padre Daens, acusado de haber sostenido ideas de lucha de clases [22]. Caracteriza bien la inseguridad que por entonces reinaba la consulta elevada a Roma (con ocasión del congreso de Malinas de 1896) del cardenal Goossens (elevado a la dignidad cardenalicia en 1899), sobre si incurría en pecado, y en qué grado, el patrono que en la lucha por la competencia daba la preferencia a la mano de obra más barata y pagaba jornales insuficientes para el mantenimiento de la familia. Lo que llama la atención no es el problema, discutido ampliamente en teoría en el catolicismo de Europa occidental, sino la pregunta misma del primado de Bélgica y la respuesta del cardenal Zigliara, a saber, que por razones de equidad había que pagar el «salario justo».

León XIII se negó en 1895 a recibir al padre Daens y se refiere que en una conversación con Duc d'Ursel, primo de Albert de Mun [23], había dicho: «Quant à Daens, c'est fiini, et s'il recommen*ce, je le frappe»* [24] *(En cuanto a Daens, se acabó, y si vuelve a las* andadas, le siento la mano). Pero también el ultraconservador Charles Woeste estaba muy lejos de ser persona grata. Sin embargo, las posibilidades que tenía el papa de superar los rudos contrastes en el catolicismo eran todavía más restringidas en Bélgica que en Francia. Los conservadores estaban en el poder y poseían los medios financieros, a cuyo provecho para las instituciones eclesiásticas no querían renunciar los obispos. Esta situación se puso al rojo vivo en 1898 cuando A. Verhaegen quiso ganar en Roma a la autoridad eclesiástica para una fórmula política de unión [25]. Allí se encontró con las acciones contrarias de Ch. Woeste, pero también con la benevolencia de Rampolla, que le facilitó una audiencia con el papa. León XIII prometió escribir una carta al episcopado belga en el sentido de Verhaegen. Ahora bien, aunque el cardenal Goossens y los obispos aseguraron de nuevo a la ligue démocratique sus sentimientos amistosos, no querían aventurarse a un congreso público de unión. Como en el caso del

22. H. HAAG, o.c. 297; una característica objetiva en R. RESZOHAZY, o.c. 223s, 231s, 239ss, sobre el interrogatorio por la inquisición; 261-268 sobre las relaciones de la liga con los «daensistas»; 279-285 sobre el fin de este movimiento (el abate Daens se sometió a su obispo).

23. Cf. cap. XII, nota 301.

abate Daens, también en general estaban interesados los obispos belgas especialmente en que no se pusiera en peligro la unidad del «Partido católico» y por tanto su mayoría en el Parlamento.

Los contrastes sociales dentro del catolicismo belga eran tanto más difíciles de superar en cuanto que aquí, a diferencia de partidos análogos en otros países, el partido católico gozaba de una mayoría segura, de modo que faltaban factores exógenos de integración. El año 1905 una mayoría de diputados de orientación cristiano-social y socialista impusieron el descanso dominical contra el jefe católico del gabinete M. de Smet de Naeyer[26], y el año 1907 sufrió el gobierno una derrota en la cuestión de la jornada de ocho horas para los mineros, cosa que exasperó no poco a la prensa católica burguesa[27]. Entonces el profesor Helleputte, cuya posición en la *ligue démocratique* había sido indiscutida, entró a formar parte del gabinete de Trooz[28] formado por jóvenes conservadores. Pero entonces las influencias del cardenal secretario de Estado Merry del Val se encargaron de crear nuevas complicaciones que perduraron hasta 1914. Verspeyen, redactor de «Le bien public», recibió los elogios del papa. Sin embargo, los conservadores fueron decepcionados por Pío X, porque el papa respetaba la autonomía de la liga, desde luego a condición de que se sometiera a las instrucciones de los obispos. Mientras éstos se mantuvieron por lo regular reservados, los demócratas cristianos fueron favorecidos por D. Mercier, de modo que en el congreso de Malinas de 1904 habían podido lograr una victoria contra Ch. Woeste.

Dado que el dominio del partido católico parecía ofrecer seguridad a la Iglesia, se desarrolló con mucha dificultad el movimiento de asociaciones católicas. En 1903 se fundó en Lovaina la «Association de la Jeunesse belge», que en un principio era una unión con poca cohesión, cuyos objetivos no se concentraban específicamente en la juventud. Un nuevo rumbo se produjo gracias al joven abate A. Brohée, discípulo del cardenal Mercier. Brohée estableció una clara separación entre la acción religiosa y la ac-

24. Así CH. WOESTE en sus Memorias; cit. por R. RESZOHAZY o.c. 240.
25. R. RESZOHAZY o.c. 286-290.
26. VAUSSARD 148.
27. M.P. FOGARTY, o.c. 345.
28. R. RESZOHAZY 359ss.

ción política, y a los congresos de 1911 y 1913 asistieron casi únicamente hombres jóvenes.

Los primeros comienzos de la «Jeunesse ouvrière chrétienne», que J. Cardijn (1882-1967) desarrolló en los arrabales de Bruselas como llamamiento a la actividad de la juventud misma, quedaron interrumpidos con la primera guerra mundial[29].

A diferencia de las asociaciones, las órdenes y congregaciones se desarrollaron sin obstáculos, tanto más que en el Congo se planteaban nuevos quehaceres (cf. parte tercera). Frente a los 4791 religiosos del año 1829, en 1910 se contaban 38 140[30]. Los jesuitas podían desplegar su actividad sin ser molestados. La sociedad de los salvatorianos, fundada en 1881 por el alemán J.-B. Jordan y dotada de gran poder de expansión, logró establecerse también en Bélgica. Maurus Wolter OSB fundó con la ayuda de la familia de empresarios Desclée (Tournai) un animado centro de vida monástica en *1872*: el priorato benedictino de Maredsous, abadía desde 1878, filial de Beuron, que de resultas de los obstáculos creados por el *Kulturkampf* (1875) había podido desplegar una fructuosa actividad en el extranjero. Mauro Wolter abad de Beuron desde 1868, nombró abad en Maredsous a su hermano Plácido y le comunicó su orientación litúrgica que él mismo había recibido durante su estancia en Solesmes (1862). El P. Gérard van Caloen publicó en 1878 en Maredsous el primer misal para seglares *(Missel des fidèles)*[31]; por aquel tiempo se hallaba también en la abadía belga el P. Anselm Schott de Beuron. En 1888 la iglesia abacial fue consagrada por un cardenal legado en presencia del nuncio Ferrata y de todo el episcopado belga. Cuando tras la muerte de Mauro Wolter (1890) le sucedió su hermano Placido como abad presidente de Beuron, asumió la dirección de Maredsous Hildebrand de Hemptinne, al que en el momento de su consagración como abad en Montecassino por el cardenal San Felice le fue conferido un más amplio encargo papal[32]. El

29. R AUBERT, *Organisation et Caractère des mouvements de jeunesse catholique en Belgique*, en «Politica e storia» 28 (Roma 1972) especialmente 275-279 y 287s.

30. M. DIERICKX en LThK² II, 157.

31. HI VII 870, W. TRAPP, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung*, Ratisbona 1940, 363; en 1884 fundó van Caloen la revista «Messager des fidèles» desde 1890 «Revue bénédictine». Cf. cap. XVI.

32. Cf. cap. XVII.

mismo año se fundó un priorato (abadía en 1896) en Steenbrugge. El priorato de Mont-César en Lovaina (1899) fue más tarde, junto con Maredsous, una importante abadía de la congregación belga. De aquí partió en 1909 el movimiento litúrgico inspirado por P.L. Beauduin (cf. cap. XXVII). El priorato de St. André en Brujas (1901) cae dentro del ámbito de la congregación brasileña [33].

El que el primer congreso eucarístico no tuviera lugar en Bélgica se debió a los reparos del cardenal Dechamps durante el gobierno Frère-Orban. Ahora bien, después del tercer congreso, que se celebró en 1883 en Lieja, Mlle. Tamisier halló un protector en Mons. Doutreloux, y Bélgica vino a ser, junto con Francia, la región principal de este movimiento (después de Amberes, fue Bruselas, bajo el cardenal Goossens, la ciudad del congreso) [34].

La universidad católica de Lovaina [35] gozó del especial favor de León XIII [36] y halló en el cardenal Goossens un promotor financiero. Désiré Mercier —estudiante de teología en esta Universidad— fue el primer titular en 1882 de la cátedra de filosofía tomista, erigida por deseo expreso del papa. Desde esta cátedra inició, tras la crisis ontologista, una nueva fase de la historia de este centro de estudios, que desde 1899, con su rector Mons. Abbeloos alcanzó también gran importancia con estudios históricos y biológicos. Entre 1890 y 1905 logró la facultad teológica nuevo prestigio en las ciencias bíblicas y en la patrística [37]. Mercier, arzobispo de Malinas desde 1906 (cardenal en 1907), estructuró la situación de la Iglesia en Bélgica sobre la base de la concepción neoescolástica de la sociedad († 1926). El año 1909 el papa Pío X dedicó encendidos elogios a la universidad de Lovaina.

Pero, por encima de todos estos sucesos, no puede pasarse por alto la creciente descristianización de la vida en Bélgica, incluso en el campo, pero sobre todo en las zonas industriales, donde se construyeron muy pocas iglesias en los barrios obreros. No sólo disminuyó el cumplimiento del precepto dominical, sino que las

---

33. Sobre el desarrollo de esta orden religiosa orienta en forma de *res gestas* P. WEISSENBERGER, *Das benediktinische Mönchtum im 19. u. 20. Jh.*, Beuron 1953.

34. Cf. cap. XVI.

35. Bibliografía, HI VII 608.

36. SCHMIDLIN PG II, 440, con documentación.

37. Cf. cap. XXI y XXIII. R. AUBERT, *Le grand tournant de la faculté de théologie de Louvain à la veille de 1900*, en *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, París 1967, 73-109. Acerca de Mercier: 324s.

grandes fechas de la vida, el nacimiento, el matrimonio y la muerte quedaban con frecuencia al margen de la vida de la Iglesia[38].

En la literatura espiritual, las más de las veces rutinaria, aquí como en todas partes, durante estos decenios, descuella notablemente la lírica del sacerdote y poeta flamenco Guido Gezelle (1830-90). Penetrado de una vivencia inmediata de la naturaleza y de una religiosidad espontánea, rompió con el convencionalismo y al mismo tiempo se mantuvo al margen de las corrientes de moda. Es significativo que la grandeza poética de Gezelle sólo mucho más tarde gozara de la apreciación que merecía[39].

El catolicismo en los *Países Bajos* había venido a ser, desde la separación de Bélgica, una considerable minoría de aproximadamente el 40 por ciento. Sin embargo, las condiciones de libertad permitieron allí un desarrollo de las órdenes y de la escuela y la fundación de órganos de prensa allá por los años cuarenta. Ahora bien, aparte de estos puntos de vista eclesiásticos, también otros económicos influyeron en la marcha conjunta con los liberales; el sector dirigente del catolicismo neerlandés estaba marcado por hombres de la economía y del comercio[40]. Así los católicos tuvieron una participación considerable en el éxito de los liberales bajo la dirección de Thorbecke, así como en la ley fundamental del Estado de 18 de septiembre de 1848, que reforzó notablemente el poder del parlamento y significó el fin del carácter calvinista de los Países Bajos. La libertad de asociación fue aprovechada por los católicos en todos los sectores de la vida y de la sociedad[41]. Pero también en los Países Bajos fue la cuestión escolar el hueso duro en la relación de los católicos con la sociedad moderna. Frente a la alternativa de la escuela calvinista confesional, un grupo de políticos católicos apoyó la ley escolar de 1857, que significaba una radical neutralización ideológica. De aquí surgió sin embargo —de resultas del desarrollo de concepciones acristianas y hasta

38. En Seraing, cerca de Lieja, en 1910 quedaron sin bautizar el 23 % de los niños, el 43 % de los matrimonios fueron celebrados sólo civilmente y el 64 % de los entierros se efectuaron sin sacerdote: un caso extremo, pero que muestra la tendencia de la clase trabajadora a desentenderse de la Iglesia.

39. A. Vermeylen, *De Vlaamse letteren van Gezelle to heden* ([4]1949); Joris Taels, en *Lexikon der Weltliteratur* I, Friburgo de Brisgovia 1960, 655.

40. HI VII, 488-493.

41. HI VII, 657-661.

ateas en el liberalismo y del esfuerzo conjunto calvinista y católico que se unió para combatirlas — un típico *(verzuiling)*[42]. Una pastoral colectiva exhortó en 1868 a la multiplicación de las escuelas católicas libres[43].

Poco antes del conflicto en *Bélgica*, el gobierno Kappeyne, liberal de izquierda, dictó una ley escolar, contra la que sobre todo el pastor reformado Abraham Kuyper emprendió una lucha tan eficaz como vigorosa (fueron recogidas 470 000 firmas)[44]. En 1888 se asoció, en calidad de líder del «Partido antirrevolucionario», con el sacerdote católico H.J.M. Schaepman (1844-1903), que en 1880 habían conseguido un escaño en el parlamento. Se logró derribar al gobierno Kappeyne. Seguramente fue más la coalición conservadora que la exhortación de León XIII a los católicos neerlandeses, de abril de 1888[45], la que dio lugar a la ley de 1889, que asentaba la libertad escolar sobre una base realista: las escuelas libres obtuvieron el apoyo oficial (sin distinciones de ningún género, sólo en 1920).

La concepción común de protestantes y católicos fieles a sus ideas religiosas, acerca de la necesidad de la escuela confesional, cimentó una colaboración política, que contribuyó varias veces a la formación de gobiernos. El año 1896 fundó Mons. Schaepman el «Katholieke Staatspartij», que vino a ser un factor de extraordinario poder en la política neerlandesa. León XIII interesó también por su lucha en Italia al catolicismo de los neerlandeses así reforzado y ligado a Roma (carta al episcopado, de 24 de septiembre de 1895). Sus relaciones con la casa real eran amistosas, y no fue culpa de la reina ni de León el que fracasara la invitación del papa a la primera Conferencia universal de paz en La Haya; se impuso la oposición de Italia (cf. p. 61).

Dado que la industrialización de los Países Bajos en aquella época iba en zaga respecto de la de Bélgica, por lo cual tampoco el socialismo jugaba allí el mismo papel, el catolicismo social estaba muy atrasado. Esto no era culpa de monseñor Schaepman, que se hacía perfectamente cargo del auge que iba tomando este proble-

---

42. F. PETRI, o.c. 482-486.
43. HI VII, 925-929.
44. F. PETRI, o.c. 482s.; J. TH. DE VISSER, *Kerk en Staat* III, 1927, 387-479.
45. SCHMIDLIN PG II, 486.

ma, sino de los intereses de grupo en su partido [46]. Se refiere una anécdota que, según se dice, dio pie a que W.J. Pastoors, más tarde diputado del parlamento, fundara la «Alianza popular católica»: los trabajadores católicos y los miembros también católicos de las pequeñas clases medias estaban sumamente disgustados por los elevados precios de las entradas a los actos con que se celebraban en Amsterdam los diez años de pontificado de León XIII y que habían sido fijados por los notables católicos acomodados [47].

El mismo año, el párroco social católico A. Ariens organizó en la ciudad textil de Enschede una liga de trabajadores, cuyos fines eran la formación religiosa, la vida social y el apoyo financiero mediante una caja de ayuda. La propaganda socialista en una huelga (1890) lo indujo a transformar la Liga en un sindicato confesional. La alianza que contrajo en 1895 con un grupo protestante pareció ser el comienzo de un sindicato cristiano interconfesional en los Países Bajos, y durante algunos años tuvo la *«Unitas», con presidencia común y caja común, éxitos considera*bles. Sin embargo, tanto la estructura confesional de los partidos como la resistencia eclesiástica, sobre todo del episcopado católico [48], privaron de toda posibilidad de triunfo a esta tentativa. El año 1895 un congreso del movimiento católico de trabajadores reunió a 49 sindicatos católicos, que desde 1891 habían ido surgiendo en diversas localidades. En el Limburgo, que acababa de abrirse a la industria, monseñor H. Poels, exégeta que había regresado de Washington a la patria, fundó en 1910 una organización católica de trabajadores. A él en particular se debe el que aquí no fuera tan rápida como en otros países la descristianización de la clase trabajadora.

Hasta el año 1900 no pudo introducirse en los Países Bajos la

---

46. M.P. FOGARTY, o.c. 348s; VERLIUS, *Beknopte Geschiedenis van de Katholieke Arbeidersbeweging*, 1949.

47. M. FOGARTY, o.c. 218s.

48. La «disputa de los sindicatos» en Alemania fue llevada también más allá de las fronteras. En vista de la instrucción del episcopado neerlandés, según la cual sólo es lícito formar parte de sindicatos católicos, un jefe sindicalista de Alemania dijo en 1908 en una conferencia en Holanda: «Con todo el respeto a nuestros reverendos señores obispos, tenemos que decir: ¡de aquí no pasaremos!» (cit. por M.P. FOGARTY, 225). Cf. P.H. WINKELMANN en S.H. SCHOLL (dir.), *150 ans de mouvement ouvrier chrétien en Europe de l'Ouest*, París 1966; alemán, Bonn 1966.

enseñanza elemental obligatoria, debido en parte a la resistencia de los partidos conservadores y de su prensa, frente a los cuales monseñor Schaepman se veía aislado. El año 1905 también las escuelas confesionales superiores recibieron una subvención del Estado.

El catolicismo neerlandés conservó hasta mucho después de la primera guerra mundial la impronta conservadora que le había caracterizado desde mediados del siglo XIX. El día de los católicos en Utrecht en 1899, ciudad de la que H. v. d. Wetering fue arzobispo de 1882 a 1928, reforzó, en conexión con el triunfo político, la seguridad religiosa, poco afectada por los problemas de la época. La convicción de una unión incondicional con el papado se intensificó todavía más durante el pontificado de Pío X, que en 1908 estableció en los Países Bajos la jerarquía regular. El «Maasbode» representó un integralismo extremo, y Pío X pudo elogiar al episcopado neerlandés, porque gracias a su vigilancia no había podido ganar terreno allí la «peste modernista». La universidad católica de Nimega fundada en 1923 tenía su prehistoria en la obra de educación católica creada por H. Moller a comienzos del siglo, cuya apertura intelectual se halla en la línea de la revista «Van onze tijd» (= De nuestro tiempo), lanzada por un grupo de seglares, especialmente por el «Club de Klarenbeek».

Los Países Bajos tienen en la historia de la Iglesia católica la gloria de haber sido un *arche des fugitifs* (arca de los fugitivos) para los perseguidos, aunque de otra mentalidad que en el tiempo de la ilustración. Arnold Janssen, nativo del Rin inferior, fundador de la *Societas Verbi Divini* (SVD), que vendría a ser un importante instituto misionero, puso los fundamentos de su fundación, con la aprobación del obispo de Roermond, J.A. Paredis y del arzobispo de Utrecht, A.J. Schaepmann († 1882), en Steiyl, más allá de la frontera germano-neerlandesa (1874)[49]. Los jesuitas, prohibidos en Alemania aun después de terminado el *Kulturkampf* (totalmente hasta 1904) y oficialmente hasta hace poco en Suiza, y que en Holanda podían actuar tan libremente como en Bélgica, trasladaron en 1894 a Valkenburg, en Holanda, el colegio que habían establecido en Ditton Hall (Inglaterra). El mismo año elogió Schepman las libertades holandesas en la jornada católica de Colonia[50].

49. Cap, XVII; v. también J.M. GIEJSEN, *Joh. Aug. Paredis, 1795-1886*, Assen 1968).
50. KISSLING, *Katholikentage* II, 267.

El país de *Luxemburgo*, que en el concordato de 1801 había sido adscrito al obispado de Metz y tras su constitución en Gran Ducado en unión personal con los Países Bajos en 1815 había pasado a la diócesis de Namur (1823), después de la revolución belga perdió también esta organización jerárquica, porque el rey Guillermo I de Holanda quería la separación de Namur. Tras una reglamentación provisional para la ciudad de Luxemburgo y tras la cesión de la parte valona a Bélgica (1839), el resto del país se convirtió en vicariato apostólico autónomo en 1840. El deseo, fundado en la situación real, de elevar a Luxemburgo a la categoría de obispado, favorecido por Guillermo II mediante su reconocimiento del libre nombramiento por el papa, no pudo realizarse porque Roma no aprobó los borradores del concordato [51]. El paso dado unilateralmente por Pío IX el 27 de septiembre de 1870 tropezó con la resistencia del consejo de Estado luxemburgués; sólo el 23 de junio de 1873 fue reconocida por Guillermo III la erección del obispado mediante un arreglo entre el rey y el gran duque. El vicario apostólico N. Adames fue el primer obispo de Luxemburgo (1870-83) [52]. La ley escolar de 1881, suprimió la inspección cantonal, en la que participaba el clero, así como el derecho de los párrocos del lugar a vigilar a los maestros, y transfirió la inspección de la escuela a comisiones comunales, de las que también formaba parte un párroco. Esta ley, que en 1898 sufrió una revisión favorable a la Iglesia, recuperaba el terreno perdido en Luxemburgo. Pero la ley de 1912, contra la que protestó el obispo J.J. Koppes (1883-1918), aunque respetando absolutamente la fe cristiana, estableció la separación jurídica de la escuela y la Iglesia, y de resultas de esto la instrucción religiosa tuvo que impartirse fuera del edificio escolar [53]. El año 1913 se fundó el partido católico conservador. Conforme al ejemplo de los países vecinos, se desarrolló entonces también la vida asociacional católica.

No logró imponerse, en cambio, una tentativa por introducir también en Luxemburgo los sindicatos cristianos interconfesionales. Durante la primera guerra mundial abandonaron los trabajadores

51. E. DONCKEL, o.c. 132-134, 136s, 161s; HI VII, 490, nota 29.
52. E. DONCKEL o.c. 157-160, 165s.
53. E. DONCKEL o.c. 149, 170s, 194. La modificación de la ley 1921 hizo que la enseñanza de la religión volviera a impartirse en la escuela (ibid. 173). Sobre la ley de 1912 SCHMIDLIN PG III, 85.

las débiles secciones especializadas de las asociaciones católicas de trabajadores e ingresaron en asociaciones neutras. Se procedió entonces a la fundación (1920) de sindicatos cristianos autónomos, aunque confesionales[54]. El desarrollo de la industria siderúrgica en la zona de Esch había atraído a grandes contingentes al partido socialdemócrata fundado en 1900, y el enajenamiento de la Iglesia producido en amplios círculos no dependió tanto de los liberales luxemburgueses relativamente moderados de los años ochenta, cuanto de los socialistas, aunque no por ello perdió Luxemburgo su carácter católico.

Si bien el artículo 26 de la constitución de 1848 disponía que las asociaciones religiosas tenían necesidad de aprobación legal, esta disposición fue interpretada benévolamente, de suerte que durante el *Kulturkampf* en Alemania y tras las leyes de 1901-1904 en Francia, los religiosos de estos países pudieron hallar asilo también en Luxemburgo.

VIII. LA IGLESIA DEL MUNDO IBÉRICO ENTRE LA REVOLUCIÓN Y LA REACCIÓN

Por Oskar Köhler

Profesor de la Universidad de Friburgo de Brisgovia

BIBLIOGRAFÍA: HI VII, bibliografía general en p. XXV XXVI y antes del cap. XXXI en p. 720. Además: España: SCHMIDLIN PG II, 441-447; J. BECKER, *Relaciones diplomáticas entre España y la S. Sede durante el siglo XIX,* Madrid 1908; R. KONETZKE, *Geschichte des spanischen und portugiesischen Volkes,* Leipzig 1939; 368-380 393-399; id., en TH. SCHIEDER (dir.), *Hdb. der europ. Geschichte* VI, Stuttgart 1968, 503-533 (buena referencia a la historia de la Iglesia); J.N. SCHUMACHER, *Integrism. A Study in XIXth Century Spanish Politico-Religious Thought,* en CHR 48 (1962-1963) 343-364; M. LLORENS, *El P. Antonio Vicent. Notas sobre el desarrollo de la acción católica en España,* en «Estudios de Historia moderna» 4 (Barcelona 1954) 393-440; J.F. PASTÓR, *Weltanschauung und geistiges Leben in Spanien,* Bratislavia 1931; L. SÁNCHEZ-AGESTA, *La revolución liberal,* Madrid 1955; J. JESCHKE, *Die Generation von 1898,* Heidelberg 1934. — Portugal: Z. GIACOMETTI, *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche,* 1926; SCHMIDLIN PG II, 447s; G.S. DA SILVA DIAS, *Correntes*

54. E. DONCKEL 185s.

do sentimiento religioso, Coimbra 1960; R. KONETZKE, o.c., 1939, 386-390; id., o.c., 1968, 533-538. — América latina: HI VII, 37; *Acta et decreta concilii plenarii Americae latinae anno 1899 celebrati,* 2 vols., Roma 1900; además: A. BELLESHEIM, en AkathKR (1901) 38-63 (con una esclarecedora descripción de la situación); SCHMIDLIN PG II, 448-454; E. RYAN, *The Church in the South American Republics,* Londres ²1934; J.L. MECHAM, *Church and State in Latin America,* North Carolina Press 1934; E. SAMHABER, *Die Neue Welt. Wandlungen in Südamerika,* Friburgo de Brisgovia 1949, en forma de ensayo, pero con una perspectiva de la historia de la Iglesia mejor que en *Südamerika,* Hamburgo 1939; L. ZEA, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo,* México 1949; W. V. SCHOEN, *Geschichte Mittel- und Südamerikas,* Munich 1953, 343-665. Bibliografía sobre historia general de Iberoamérica en A.P. WITAKER, en HM X (Berna 1961) 788s.

La clase dirigente del catolicismo en *España* estaba ocupada en dirimir sus luchas de grupos, no obstante las infatigables exhortaciones de León XIII: los epígonos del «partido apostólico» y los carlistas [1], como el periodista Nocedal en su «Siglo futuro» o la revista «Ciencia Cristiana», acusaban a los católicos liberales conservadores de traidores a su fe; bajo el protectorado del cardenal de Toledo, Moreno, se organizó en 1881 una peregrinación nacional a Roma con numerosos comités, que había de servir más para la demostración de la propia fuerza que para proclamar la fidelidad al sucesor de Pedro, de modo que el 13 de febrero de 1882 el secretario de Estado Jacobini pidió que sólo acudiesen peregrinaciones diocesanas [2].

El «Partido Socialista Obrero Español», apenas apreciado adecuadamente por los combatientes —por lo menos hasta entonces— que había sido fundado en 1878, bajo la dirección de Pablo Iglesias se desarrollaba con orientación bastante reformista. Lo mismo cabe decir del anarquismo violento, que iba ganando adeptos y simpatizantes sobre todo en Cataluña y entre los trabajadores del campo totalmente reducidos a la miseria en los grandes latifundios de Andalucía. Se producían numerosos atentados y actos de terrorismo. Las acciones alcanzarían un punto culminante el 7 de junio de 1896 en Barcelona, donde una bomba lanzada du-

---

1. HI VII, 755-761.

2. SCHMIDLIN PG II, 442; así sólo se llevaron a efecto las peregrinaciones de Toledo y Zaragoza.

rante la procesión del Corpus Christi dio muerte a 6 personas e hirió gravemente a otras 42[3].

Víctima indirecta de este acontecimiento fue el político que tras la efímera primera república de España (1873-74) había restaurado con Alfonso XII la monarquía de los Borbones y había dado la impronta política y espiritual al período de la restauración en España (1875-1902): Antonio Cánovas del Castillo, que fue asesinado en 1897 por un anarquista, en acto de venganza después del riguroso proceso seguido a raíz de un atentado terrorista en Barcelona (1893). Cánovas[4] es el representante de aquella corriente conservadora liberal que con tanto apasionamiento fue combatida por los intransigentes.

A esta mentalidad respondía también la constitución de 1876, que a base de reconocer los derechos fundamentales de la persona, quería ganarse a los liberales y en la cuestión religiosa contiene un compromiso entre la religión católica del Estado y la libertad religiosa. Ello no obstante, y a pesar de los notables derechos que reconocía a la Iglesia en la enseñanza, tropezó con la negativa de Pío IX y del clero español[5].

Los gobiernos del período de 1875 a 1902 fueron formados alternativamente por el partido de Cánovas y por los monárquicos liberales bajo la dirección de Sagasta; según fuera el poder de turno, se imponía o se abolía la censura de los libros de texto; sin embargo, en la monarquía borbónica y en la constitución representativa ambos partidos tenían una base política común. En

---

3. R. KONETZKE [*Europ. Geschichte*] 512. Sobre el fallo de la jerarquía española y de gran parte del clero en la cuestión social, véase J.N. MOODY, *Church and Society*, Nueva York 1953, 721-807. «La bomba y el reniego — escribía el poeta catalán JOAN MARAGALL — son una misma cosa, un desfogue destructor de la impotencia para crear. El ángel que quiso y no pudo ser como Dios, blasfemó; el que odia la sociedad y no se siente fuerte para transformarla, tira una bomba en medio de la plaza. El sentimiento es el mismo: la impotencia enrabiada» (J. VICENS VIVES, *Cataluña en el siglo XIX*, Rialp, Madrid 1961, 436; F. SOLDEVILA, *Hist. de España* VIII, Ariel, Barcelona 1959, 349.

4. Un retrato impresionante en R. KONETZKE, o.c. 505. Cánovas quería una restauración creadora que sacase del círculo vicioso de la alternancia de liberalismo anticlerical y reacción en España, una continuación del desarrollo de la nación, que él consideraba como obra de la divina providencia.

5. El § 11 de la constitución reza: «La religión católica, apostólica y romana es la del Estado. La nación se compromete a mantener el culto y a sus ministros. En territorio español nadie será molestado por sus opiniones religiosas, ni por el ejercicio de su propio culto, salvo el respeto debido de la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado.» Cf. HI VII, 929s.

1899 se llegó a un conflicto un tanto violento entre la Iglesia y el Estado, porque contrariamente a la ley de 1880 habían inmigrado en España numerosos miembros de órdenes y congregaciones de Francia, dadas las vejaciones a que allí estaban sujetos. La cuestión de la inscripción civil de comunidades religiosas que, contrariamente a las leyes de 1867, no se habían registrado, pudo ser liquidada en 1901 gracias a la actitud conciliante del secretario de Estado Rampolla y del nuncio de España. La vitalidad de la Iglesia en España se manifestó durante el pontificado de León XIII en un desarrollo extraordinariamente pujante de las congregaciones femeninas.

El tema capital de la historia de la Iglesia en esta era de España son los contrastes políticos dentro del mismo catolicismo. En enero de 1882 había ocupado Rampolla el puesto de nuncio en España, y el 8 de diciembre volvió León XIII a exhortar muy ahincadamente a la paz religiosa, mediante una encíclica, a los católicos españoles, que se destrozaban en luchas políticas. La encíclica invitaba a formar, como en otros países, una vida de asociaciones católicas bajo la dirección de los obispos. Ahora bien, Rampolla fue en 1884-85 objeto de violentos ataques de prensa por parte de Nocedal, al que se podría designar como el Veuillot español. Un ministro del gobierno de Cánovas había pronunciado en el Parlamento un discurso sobre el poder temporal del papa, que había conducido por un lado a complicaciones con el gobierno italiano y por otra a desazón en el Vaticano.

En este contexto escribió Nocedal que el nuncio enjuiciaba demasiado positivamente la situación en España en lugar de combatir el entero sistema de Cánovas y la constitución de 1876. La controversia se elevó al plano de los principios, por cuanto que Nocedal caracterizó la función del nuncio como un encargo puramente diplomático, dentro del cual debe someterse al episcopado en las cuestiones internas a la Iglesia del país. Monseñor Casas, obispo de Plasencia, había publicado una pastoral extraordinariamente agresiva. El secretario de Estado Jacobini, en una nota de abril de 1885 al nuncio Rampolla, caracterizaba como febronianismo la concepción expuesta por Nocedal y, remitiéndose a la Constitución *Pastor aeternus* del Vaticano I, declaraba que el papa puede en todo momento intervenir en los asuntos de los

obispados, incluso por medio de los nuncios, cuya competencia a él solo le corresponde definir[6]. También en el caso del obispo Casas recibió Rampolla la carta solicitada a Jacobini, en la que se censuraba al obispo por haber perturbado la paz interna de la Iglesia.

En aquel tiempo formaba parte de la línea general de León XIII evitar la formación de partidos declaradamente católicos. El que el papa se mantuviera cada vez más reservado con respecto a la «Unión Católica», dirigida por Alejandro Pidal y a la que el año 1881 todavía había tributado algunas alabanzas, se debía sobre todo a su consideración hacia los carlistas, a los que Pidal no había logrado ganar para su unión y que más bien emprendían en su prensa una violenta campaña contra ella, porque, al reconocer a la monarquía borbónica, distaba mucho de ser para ellos suficientemente católica[7]. Si el papa hubiese promovido la «Unión Católica», sólo habría logrado agudizar todavía más las tensiones en el catolicismo español. A la muerte de Alfonso XII, acaecida el 26-XI-1885, puso en juego León XIII toda su autoridad cerca del episcopado del país a fin de asegurar la regencia de la reina viuda María Cristina[8]. En marzo de 1887 habló un ministro en el parlamento de la alta estima y respeto que el pueblo español profesaba a León XIII por haber salvaguardado la paz de la Iglesia y el Estado.

El papa dirigía su especial atención a la renovación interior de la Iglesia, en particular al mejoramiento de la formación del clero, a la que debían servir los seminarios metropolitanos de Toledo, Tarragona, Sevilla, Valencia, Granada, Burgos, Valladolid, Santiago de Compostela y Zaragoza. Al seminario de los jesuitas

---

6. ASS XVII, 561ss. «¿Es, pues, cierto que el papa sólo confiere a su enviado una misión puramente diplomática sin ninguna autoridad sobre los pastores y los fieles de los Estados cerca de los cuales está acreditado? ¿Se puede admitir que el santo padre sólo dipute a sus nuncios en la forma en que los gobiernos de los Estados diputan a sus ministros y representantes? De los breves *ad hoc* y de las instrucciones relativas a su servicio resulta más bien que los nuncios apostólicos no tienen sólo una misión diplomática, sino también una misión autoritativa tocante a los fieles y a los asuntos eclesiásticos.» U. STUTZ, o.c. 56; SCHMIDLIN PG II, 443. Sobre todo el tema, cf. en este volumen, 62s.

7. R. KONETZKE, o.c. 506. Cf. SCHMIDLIN PG II, 442, nota 6.

8. El papa ofreció a la reina la «rosa de oro» y asumió el padrinazgo de Alfonso (más tarde Alfonso XIII), nacido el 10 de mayo de 1886. Rampolla celebró la ceremonia del bautizo. SCHMIDLIN PG II, 443s.

en Salamanca se le reconoció la facultad de conferir el doctorado; la universidad de Comillas (Santander) fue erigida en instituto pontificio en 1890 y extendió su influjo también a Hispanoamérica [9]. El año 1892 fue inaugurado el Colegio Español, en Roma.

Después del nombramiento de Rampolla como secretario de Estado (1887) se intensificaron de nuevo considerablemente las disputas dentro del catolicismo español. El papa tenía motivos para escribir en 1889 al obispo de Madrid, al cardenal de Zaragoza y al obispo de Urgel, y para invitar apremiantemente a la «Revista popular» a suspender las polémicas de prensa. La gran peregrinación a Roma del año 1894 fue perturbada por los precedentes desórdenes carlistas en Sevilla, que dieron lugar a violentas discusiones en la prensa y en el parlamento. No obstante la actitud eclesiástica intransigente de los carlistas, el papa se abstuvo de tomar partido y exhortó a las masas de peregrinos españoles a mantenerse en el terreno de la constitución de 1876 y a consagrarse a los quehaceres religiosos y culturales [10].

No escaseaban aquellos quehaceres a que se refería el papa. El año 1887 el 81,16 por ciento de la población de España eran analfabetos (en 1900: el 71,43 por ciento). Las negligencias del Estado y de los municipios no eran compensadas por los esfuerzos de la Iglesia. La iniciativa partió más bien del profesor de Filosofía del Derecho, Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), de sentimientos liberales, pero ajeno a toda actividad política, cuya Institución Libre de Enseñanza (desde 1876) desarrolló una acción, desde luego reducida, pero extraordinariamente eficiente, que contribuyó a formar un núcleo de intelectuales liberales de primera fila [11].

El representante más destacado del catolicismo eclesial en aquel tiempo fue Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912; profesor de Historia de la Literatura en Madrid, desde 1878). En el redescubrimiento del «Siglo de Oro» quiso no sólo superar la polémica del

9. La revivificación teológica se expresó alrededor de fines del siglo en la fundación de revistas: en 1899 la «Ciudad de Dios», en 1901 «Razón y Fe», en 1907 «Estudios franciscanos», en 1910 «Ciencia tomista».

10. SCHMIDLIN PG II, 444s.

11. R. KONETZKE, o.c. 514, con bibliogr. (en p. 526). La combinación de una escuela media con una escuela elemental preparatoria para aquélla, la enseñanza profesional (orientada hacia una escuela industrial) y las escuelas ambulantes son prueba de la recepción de la pedagogía de Friedrich Fröbel. Tales escuelas se crearon también en otras ciudades de España.

catolicismo contemporáneo inmovilizada en clisés, sino hacer presente la tradición para toda España. En su discurso conmemorativo de Calderón evoca los grandes ideales de la historia española, la fe católica, la monarquía española, la raza latina, la libertad de la comunidad ibérica[12]. En la *Historia de los heterodoxos españoles* (1881) quiere exponer con aguda crítica todas las manifestaciones del espíritu que habían puesto en peligro la tradición de España; sin embargo, se abstiene de entrar en la polémica actual, porque confía en una restauración creadora que hable por sí misma. En su obra posterior, *Historia de las ideas estéticas*, intenta una interpretación cristiana de Hegel.

La derrota de España en la guerra de Cuba con los Estados Unidos de América de 1898[13] significó el fin político e intelectual del período de la restauración, que entonces fue criticado con vehemencia por la «generación del 98». Sin embargo, sólo una figura como Miguel de Unamuno (1864-1936) pone ya de manifiesto cuán complejo era el nuevo proceso del espíritu que se ponía en marcha y que no es concebible sin el catolicismo español[14]. Pero todavía estaba vivo el fanático integrismo «El siglo futuro». Hasta el cardenal de Toledo, Sancha y Hervás, fue acusado de liberalismo por sus «consejos» de 1899, que exhortaban a la paz interna, y tuvo que recurrir a la protección del papa, que el 22 de agosto censuró con palabras inequívocas a las gentes que se arrogan la competencia para decidir quién es católico y quién no.

León XIII pudo todavía conocer la subida al trono del joven rey Alfonso XIII (de 16 años) el 17 de mayo de 1902, y no le faltaban razones para pensar con preocupación en el futuro de España. Durante el pontificado de Pío X siguieron las disputas

---

12. *La conciencia española* (ed. Madrid 1948) 9s; *Obras completas*, 65 vols., (Madrid 1941-62). J.F. PASTOR o.c., 41-45.

13. La guerra de la independencia de Cuba había comenzado ya en 1868 y fue interrumpida en 1878 con concesiones a los liberales. Como los grandes terratenientes conservadores retardaran su ejecución y los liberales exigieran entonces la autonomía absoluta, vino a agravarse el conflicto. Los rebeldes operaban desde los Estados Unidos, que finalmente intervinieron el 24 de enero de 1898 (con el pretexto de proteger a sus súbditos residentes en Cuba). El presidente McKinley quería evitar la guerra, pero el congreso votó por ella. La mediación cerca del presidente asumida por el arzobispo de Irlanda por encargo del papa una vez iniciadas las operaciones bélicas (SCHMIDLIN PG II, 445) no ofrecía probabilidades de éxito. La catástrofe de la armada española, que se produjo ya en julio, fue total.

14. F. NIEDERMAYER, *Zwei Spanien?*, en «Saeculum» 3 (1952) 444-476; además, H. JESCHKE (v. bibliografía del capítulo).

internas del catolicismo. Cuando los jesuitas —que hasta la intervención de León XIII a través del general de la orden habían apoyado la tendencia integrista de Nocedal—, defendieron en su revista «Razón y Fe», publicada en Madrid desde 1901, una especie de probabilismo en la elección de los diputados, fueron protegidos por el papa contra los conservadores intransigentes.

No puede sorprender que la encíclica *Rerum novarum* de León XIII (1891) no fuera acogida en España con interés ni siquiera verbal. La copia de las fundaciones de A. de Mun tomada de Francia, a saber, los «círculos católicos obreros», promovidos desde 1876 por el obispo de Córdoba, cardenal Ceferino González, tuvieron un débil desarrollo. Otra iniciativa solitaria había partido del jesuita Antonio Vicent. En el congreso eclesiástico de Tarragona de 1894 se halló también la encíclica en el orden del día, y el año 1895 se fundó el Consejo nacional de las corporaciones obreras católicas como organización complexiva de las asociaciones de trabajadores. Su falta de eficiencia debe enjuiciarse en conexión con la circunstancia de haber sido verdaderamente exiguo el interés por los problemas sociales en los partidos, incluso en los liberales de izquierda, pero sobre todo en Cánovas.

Cierto que hacia 1900 sólo cerca del 30 por ciento de la población pertenecía al sector industrial de la economía española [15]; sin embargo, fue especialmente funesto que la producción agraria no respondiera ni siquiera al crecimiento demográfico bastante exiguo por otra parte en comparación con otros países. En la clase dominante se sabía, pero se ocultaba, que los atentados anarquistas no eran fenómenos aislados; esto lo confirma también el hecho de que sólo con rémoras se publicaran los resultados de una encuesta de 1844 sobre los obreros [16]. Todo esto hacía mucho más urgente la atención a este problema por parte de la Iglesia española; pero su interés, con gran pesar de León XIII, estaba absorbido casi totalmente por las diferencias dentro de la clase dominante.

La descristianización de la burguesía, que desde los años se-

---

15. En las provincias vascongadas se explotaba mineral de hierro, que en gran parte se exportaba, aunque también se fundía gracias al carbón de Inglaterra y luego de Asturias, creando las bases de una industria naval. En Cataluña nació una fuerte industria textil (R. KONETZKE, o.c. 508).

16. J.M. JÓVEZ, *Conciencia obrera y conciencia burguesa en la España contemporánea*, Madrid 1952.

senta crecía continuamente, se extendió al mundo de los trabajadores de la industria. La bomba que estalló durante la procesión del Corpus del año 1896 en Barcelona (p. 193s) sólo había sido un preludio. Se iban fraguando las grandes crisis del siglo XX en España[17]. En el ala izquierda de la agrupación de partidos, que se iba resquebrajando, apareció el grupo de Alejandro Lerroux, que en nombre de la república proclamaba la variante ya muy actual del *écrasez l'infâme!* y llamaba a la acción a sus «jóvenes bárbaros»[18]. Trece años más tarde de la bomba de la procesión del Corpus, las masas de trabajadores de Barcelona incendiaron 17 iglesias, 23 conventos, 16 escuelas de la Iglesia y cuatro asilos; religiosos y monjas, que trataban de huir a través de la ciudad bloqueada con innumerables barricadas callejeras, fueron abatidos brutalmente y sus cadáveres ultrajados[19]. La rebelión de julio de 1909 («Semana trágica») que había seguido a una huelga general, fue sofocada por tropas enviadas de Valencia y Madrid. Entonces se hicieron más fuertes las voces que hacía bastante tiempo venían clamando por una dictadura.

En los años que siguieron a 1902, el tema de política eclesiástica de los gobiernos conservadores que se habían ido sucediendo y finalmente de los liberales de izquierda, era la cuestión de si se debían permitir o restringir las congregaciones religiosas, que se había agudizado aún más con el regreso a la patria de misioneros españoles de Cuba y Filipinas. La caída de un gobierno liberal hizo posible la convención de 1908, según la cual se creó una comisión hispano-vaticana para la cuestión de los conventos y de las escuelas, bajo la presidencia del arzobispo de Toledo. El conflicto volvió a extremarse cuando J. Canalejas (asesinado en 1912) prohibió por dos años las fundaciones religiosas, abolió el juramento religioso, restringió en diciembre de 1910 la enseñanza de la religión en las escuelas públicas y retiró al embajador en el Vaticano. En el congreso eucarístico de Madrid en 1911 consagró el rey Alfonso XII el pueblo español al Sagrado Corazón de Jesús,

---

17. E. COMÍN COLOMER, *Historia del anarquismo español*, 2 vols., Madrid 1956.

18. «Jóvenes bárbaros de hoy, lanzaos saqueando y asesinando sobre la decadente y miserable civilización de este país, destruid sus templos, acabad con sus dioses No hay nada sagrado en la tierra. El pueblo es esclavo de la Iglesia Hay que aniquilar a la Iglesia» (R. KONETZKE, o.c. 528).

19. R. KONETZKE, o.c. 529.

con lo cual, y con la solemne reiteración de esta consagración en 1919, se ganó a los carlistas. Gran importancia tendría en el período entre las dos guerras la «Asociación Católica de Propagandistas», fundada por el jesuita Ángel Ayala.

El paralelismo, repetidas veces señalado, de la marcha de las cosas en España y *Portugal*, se continuó todavía en el último tercio del siglo XIX, pero luego, a comienzos del siglo XX, sigue un rumbo notablemente diferente. El acuerdo entre la Iglesia y el Estado, que se había logrado en 1848[20], pudo mantenerse en substancia y apenas si se vio perjudicado por la alternancia de los dos partidos monárquicos, los «regeneradores» conservadores y los «progresistas», en los gobiernos que se sucedieron bajo el reinado del poco político Luis I (1861-89). Las dificultades económicas de los años sesenta fueron transformadas en un espléndido auge bajo el ministerio conservador de Antonio María de Fontes (1871-77). Como resultado de prolijas negociaciones entre el Vaticano y Lisboa bajo el gobierno liberal de Braacamp (1879-81) se llegó a una nueva circunscripción de las diócesis, promulgada en la constitución pontificia de 30 de septiembre de 1881: Las 17 diócesis fueron reducidas a 3 arzobispados con 9 sufragáneos. Al final de un gobierno conservador tuvo lugar la nueva convención de 7 de agosto de 1886 sobre los derechos de patronato regio en las misiones de la India[21]. En la universidad de Coimbra, anticlerical desde los tiempos de Pombal, la facultad de teología se desvinculó de la supervisión eclesiástica y halló la solidaridad de las otras facultades.

En la última década del siglo, no obstante la prudencia política del rey Carlos I, que en 1895 renunció a una visita al rey Humberto I, secundando un deseo del papa expresado por medio de Rampolla[22], comenzó la crisis de Portugal, debido en parte a un renovado endeudamiento público (crisis de la banca) y en parte al desgaste del sistema de los dos partidos y del consiguiente dominio de las fuerzas radicales. El ministerio liberal conservador de Hintze Ribeiro ordenó en 1901 una restricción de las comuni-

20 HI VII, 762.
21. SCHMIDLIN PG II, 447, cf. HI VII 762; cf. parte tercera.
22. SCHMIDLIN PG II, 448.

dades religiosas, que quedaban reducidas a las que se consagraban a la enseñanza, a las obras de caridad y a las misiones en las colonias. León XIII, que el año 1900 había abierto en Roma un colegio portugués, en un breve dirigido en Pascua de 1902 al cardenal Neto de Lisboa, elogió al episcopado que había dirigido al rey un mensaje a propósito de la legislación sobre las órdenes. Carlos I y el príncipe heredero fueron víctimas de un atentado el 1.º de febrero de 1908. Éste fue de hecho el fin del sistema representativo portugués. En el país del marqués de Pombal se habían reunido todas las fuerzas radicales en torno al partido republicano fundado en 1876, que contaba con el apoyo de los miembros de la logia masónica «Gran Oriente Lusitano Unido» (formada por grupos aislados en 1869) y de la violenta «Carbonería». Mientras que aquí se organizaban subterráneamente grupos revolucionarios resueltos a todo y ligados por sus convicciones, el catolicismo portugués, pese a sus adeptos en el campo, estaba vacío espiritualmente. Poco antes de la revolución clamaba un diputado en el parlamento: «Tenemos por un lado a los *jesuitas, a los clérigos* e incluso al parlamento. Por el otro lado tenemos al pueblo liberal, y éste debe recurrir a todos los medios»[23].

En la república proclamada el 5 de octubre de 1910 sucedió lo mismo que en la revuelta española de 1909, pero ahora ya sin acciones contrarias: se produjeron actos de violencia contra iglesias y conventos, robos, pillajes, incendios y asesinatos, y el ministro de Justicia declaró: «En dos generaciones Portugal habrá eliminado totalmente el catolicismo»[24]. La ley de 20 de abril de 1911 disponía, conforme al modelo francés, la separación de la Iglesia y del Estado. El obispo de Oporto, Antonio Barroso, fue arrestado por causa de una carta pastoral, los arzobispos de Lisboa y de Braga, los obispos de Portalegre y Lamego fueron expulsados. La constitución de 21 de agosto de 1911 restringía la libertad de cultos y suprimía la enseñanza de la religión[25]. El 24 de mayo

23. J. PABÓN, *La Revolución Portuguesa*, 2 vols., Lisboa 1941, 1945, 182; cit. según R. KONETZKE o.c., 356.

24. J. PABÓN, o.c. 131; R. KONETZKE, o.c. 538.

25. El § 4 dispone la libertad de creencias, pero en general pone la práctica del culto bajo una ley especial, en interés del orden público, de la libertad y seguridad de los ciudadanos. El § 10 dice que la instrucción, que se impartirá en edificios públicos y privados bajo la vigilancia del Estado, será neutra en religión.

de 1911, en una encíclica al episcopado portugués, había condenado Pío X muy severamente la ley de separación. El régimen favoreció a los clérigos que le eran adeptos y excluyó a los jóvenes sacerdotes que habían sido formados en el colegio portugués de Roma. Tras una cierta distensión bajo el gobierno de Sidonio Paes, recomendó Pío X a los católicos que reconocieran a la república. El año 1913 fue expulsado el nuncio pontificio. Los largos disturbios internos de Portugal terminaron, tras el golpe de Estado conservador de 1918 (reanudación de las relaciones diplomáticas con el Vaticano), en la dictadura del general Carmona en 1926.

En *Iberoamérica*, el «Colegio Pío latino-americano», fundado en Roma en 1858, había podido cambiar muy poco la situación religiosa. Cierto que las órdenes y congregaciones religiosas ponían empeño en reforzar sus propias residencias con personal venido de Europa o fundando otras nuevas [26], a fin de reducir la crónica y extrema penuria de sacerdotes, ya que los descuidos iniciales en la formación de un clero nativo se dejaban sentir todavía y se habían agudizado además considerablemente con la expulsión de los jesuitas y los subsiguientes acontecimientos revolucionarios. Además, el clero estaba concentrado sobre todo en las ciudades. Sin embargo, una vivificación religiosa del continente sudamericano, cuya población — debido también a fuerte inmigración de Europa — se había elevado de 20 millones el año 1825 a 65,7 millones el año 1900, sólo era de esperar si se lograba activar la vida eclesiástica en los países mismos de Iberoamérica.

De esta convicción partió León XIII cuando, tras una preparación asombrosamente profunda, convocó el concilio plenario de América latina, que se reunió en Roma del 28 de mayo al 9 de julio de 1899 y celebró 29 congregaciones generales y 9 sesiones solemnes [27]. Durante varios años se había elaborado un grueso volumen que contenía más de mil artículos y que fue enviado al episcopado latinoamericano para que formulase sus pareceres, que luego volverían a ser examinados por los consultores de Roma. Quien mayor influjo ejerció fue el capuchino catalán Vives y Tutó

---

26. Cf. la bibliogr. de HI VII, en cabeza de los cap. XI y XXXIII, y en este volumen, cap. XVII.
27. SCHMIDLIN PG II, 449s; las actas del concilio v. antes.

(1854-1913), que desde 1884 sostenía en la curia un declarado antiliberalismo y en 1899 fue elevado a la dignidad cardenalicia[28].

De los 104 jerarcas latinoamericanos de entonces acudieron a Roma 13 arzobispos y 41 obispos. De hecho, Roma era el único lugar posible de reunión, y así, en vista de la situación política, la mayoría de los prelados había votado también por Roma. El cardenal di Pietro pronunció la alocución de bienvenida, y Mariano Soler[29], primer arzobispo de Montevideo desde 1897, tuvo a su cargo la Laudatio dirigida al santo padre. La dirección de la sesión de clausura se encomendó a monseñor Tovar, arzobispo de Lima, capital del Perú. La alocución en la audiencia del 10 de julio tras la clausura del concilio fue pronunciada por el primado del Brasil.

Las constituciones del concilio, que comprenden 16 títulos con 998 decretos, fueron confirmadas por León XIII el 1.º de enero de 1900. Las decisiones del concilio tratan de las conferencias episcopales y de los sínodos provinciales y diocesanos, de la forma de vida canónica del clero en gran manera falto de disciplina, de las condiciones locales de la cura de almas, especialmente también en la juventud, de las instituciones de caridad, de los peligros seculares para la fe creados por libros, periódicos, la escuela neutra y los francmasones, de la gran importancia que había alcanzado el positivismo en Iberoamérica, de los principios concernientes a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, subrayándose los poderes pontificios de los nuncios con respecto al episcopado del país; finalmente, del derecho de propiedad temporal de la Iglesia y del de jurisdicción eclesiástica propia. Todos estos temas habían sido durante largo tiempo objeto de discusiones públicas en los Estados latinoamericanos[30]. Los decretos van precedidos de la consagración al Sagrado Corazón de Jesús y a María Inmaculada.

Este concilio plenario al final del pontificado de León XIII abordó sin duda alguna los problemas centrales de la Iglesia en los países de América Latina. Pero las estructuras sociales estaban y estuvieron todavía largo tiempo tan inmovilizadas, que faltaban

---

28. Su inmensa erudición era de índole compilatoria. Sobre su papel bajo Pío X, 545s; especialmente en la redacción de la encíclica *Pascendi:* 640, nota 15.

29. J.M. Vidal, *El primer arzobispo de Montevideo,* 2 vols., Montevideo 1935.

30. HI VII, 762-769 932-936.

los presupuestos sociales para una renovación religiosa fundamental, la cual era tanto más necesaria, cuanto que había quedado estancada la cristianización de los pueblos, mientras que la ilustración procedente de Europa hallaba abiertas de par en par las puertas en la clase intelectual.

En esta situación era natural, visto con ojos profanos, que la Iglesia tuviera por regla general, sus aliados en los grandes terratenientes de las provincias, que a consecuencia de su federalismo se hallaban en contraste con los centralistas liberales de las capitales. La masa del pueblo, incluso de los blancos desprovistos de bienes, se mantuvo pasiva hasta fines del siglo XIX. Para sacarla de este estado los círculos eclesiásticos carecían en parte de voluntad y en parte eran demasiado débiles. Se echaba totalmente de menos una clase media. Hasta la primera guerra mundial faltaba una asistencia social pública digna de mención [31]. Aun cuando la Iglesia se hubiese comportado de manera no conformista, tras la secularización se habría hallado difícilmente en condiciones de procurar una modificación de la situación más allá de la actividad convencional de caridad cristiana [32]. En realidad, apenas si se registra diferencia alguna en esos períodos en los que si en un país estaba en el poder un gobierno favorable a la Iglesia, tampoco los liberales por otro lado tenían interés en la cuestión social.

Por los años de 1880 eran *Argentina*, Chile y el Brasil los Estados latinoamericanos dirigentes, sobre todo de resultas de desarrollos económicos [33], aunque también gracias a unas relaciones básicamente pacíficas entre la Iglesia y el Estado, no obstante las tensiones que surgían una y otra vez. La constitución argentina de 1853, que reconocía a la Iglesia católica como religión del Estado y como compensación por las secularizaciones preveía una financiación por el Estado, aunque toleraba también otras confesiones, permaneció en vigor hasta 1920. El presidente Domingo Sarmiento (1868-74), muy interesado por el sistema de educación que

31. E. SAMHABER, o.c. (1949) 93: «Había un Estado, pero era un Estado feudal, dominado por una sociedad aristocrática, que desempeñaba ciertos quehaceres, pero se atenía rigurosamente a este marco.»

32. Cf. J.N. MOODY, *Church and Society*, Nueva York 1953, 750-807.

33. En el último tercio del siglo pudo Argentina incrementar considerablemente su exportación de ganado y de trigo; Chile se aseguró mediante una serie de guerras el monopolio mundial del salitre; el Brasil, donde la población había crecido por encima de la media (cf. 207), amplió constantemente su cultivo de café.

había quedado retrasado[34], había abierto el país a influencias europeas; con su caída y su emigración a Chile se reforzó el anticlericalismo político de los liberales, con un sector intelectual, siquiera exiguo[35]. Sin embargo, todavía fue posible a León XIII erigir en 1893, de acuerdo con el gobierno, las sedes episcopales de La Plata, Santa Fe y Tucumán.

Las condiciones en Argentina estaban fuertemente determinadas por las inmigraciones: el año 1869 se contaban 1 800 000 habitantes, de 1874 a 1880 llegaban cada año al país unas 45 000 personas, y de 1880 a 1886 unas 70 000, en su mayor parte italianos y españoles. En el siguiente período de especulación llegaron a inmigrar hasta 300 000 personas en un solo año. Era difícil organizar un apostolado ordenado, y la multiplicación de las sedes episcopales —tres más bajo Pío X— proporcionaba tan sólo un marco externo. El año 1910 se creó en Buenos Aires una universidad católica. El mismo año el jurisconsulto y político liberal Joaquín V. González, que había fundado la universidad de La Plata, compuso su libro *El juicio del siglo,* en el que analiza el camino del país desde la cultura de la aristocracia española, a través de la barbarie, hasta el «retorno»: afirmación de una continuidad de la hispanidad, que el anticlericalismo no debe impedir que se reconozca[36].

Análoga a la situación de la Iglesia en Argentina era la de *Chile*, en virtud de la constitución de 1865. En medio de una tolerancia religiosa sistemática, era el catolicismo la religión oficial, también para los «regalistas» liberales, cuyas ideas jurídicas acerca de la Iglesia en el Estado se basaban en la tradición de los derechos de patronato. Sin embargo, la situación eclesiástica en Chile durante los pontificados de León XIII y Pío X se caracteriza por la circunstancia de haberse moderado notablemente el anticlericalismo francmasón de los liberales radicales. Un ejemplo de combinaciones singulares es la alianza de pura política profana del año 1890 entre los conservadores rigurosamente adictos a la Iglesia y los liberales radicales contra el liberal José Balmaceda, que como

34. La universidad oficial de Buenos Aires, fundada en 1821, sufrió durante largo tiempo de falta de alumnos.

35. C. BRUNO, *El derecho público de la Iglesia en la Argentina,* 2 vols., Buenos Aires 1956.

36. Cf. la cita en W. VON SCHOEN, o.c. 570.

presidente era verdaderamente autoritario y perdió la batalla en su enfrentamiento con el parlamento.

La proclamación de la república en el *Brasil* en 1889 por los liberales radicales no dio origen a tensiones, debido en gran parte a la diplomacia del papa, que por otra parte no había tenido la menor simpatía al emperador Pedro II (1831-88) y a su tolerancia de cultos no católicos[37]. El papa reconoció la república y se restablecieron las relaciones diplomáticas. La constitución de 1891 garantizaba la libertad y las propiedades de la Iglesia, aunque tras la ley de separación quedaron suprimidas todas las subvenciones. La Iglesia brasileña se hallaba ahora, exactamente como la de los Estados Unidos de América, remitida absolutamente a sí misma y debió centralizar los ingresos y donativos en las administraciones financieras diocesanas. La mayor preocupación se centraba en el aumento del clero, cuyo número (en 1872 apenas 1000 sacerdotes) era tanto más insuficiente cuanto más acusado se hacía el aumento de la población (bajo Pedro II, debido también a la fuerte inmigración, de unos 6 millones a 14). Preocupaba también la elevación de su nivel de formación religiosa, que había sufrido no poco bajo el racionalismo.

El papa favoreció el establecimiento de órdenes religiosas europeas en el Brasil, por ejemplo, los premostratenses de Averbode en São Paolo y los benedictinos de Maredsous, que con gran energía se consagraron a la renovación de la congregación brasileña de Olinda. En los años 1894 y 1895 emprendió G. van Caloen viajes de inspección, cuyo resultado fue examinado en la asamblea de los benedictinos de Beuron en Maredsous. León XIII había empeñado en ello su autoridad *(est mea voluntas)*[38]. El año 1899 nombró el papa a van Caloen vicario general del archiabad brasileño Machado († 1908)[39] con derecho a sucederle.

---

37. Pedro II pasa por «enemigo de la Iglesia» en la historiografía católica de la Iglesia (SCHMIDLIN PG II 453). La causa de ello es especialmente su proceder contra dos obispos (cf. vol. VII 935s), que en la cuestión de los masones se comportaron tan correctamente con respecto a las instrucciones de Pío IX como el emperador con respecto a la constitución. Pedro II, que ya el año siguiente amnistió a los dos obispos, no era un político, pero sí una figura importante, y su postura para con la Iglesia apenas si se distinguía de la del Habsburgo José II. Cf. W. VON SCHOEN, o.c. 359s.

38. P. WEISSENBERGER, *Das benediktinische Mönchtum im 19./20. Jh.*, Beuron 1959, 59. Cf. cap. XVII.

39. M.E. SCHERER O.S.B., *Domingo Machado — der Restaurator:* SM 74 (1964) 7-162.

En los años 1892-1902 erigió León XIII en el Brasil ocho nuevos obispados. En 1905, Pío X nombró al arzobispo de Río de Janeiro, Arcoverda Cavalcanti, cardenal, el primero en Iberoamérica. El eficaz ministro de asuntos exteriores, barón Rio Branco, se encargó de que esta distinción tuviera su adecuada correspondencia. La república, agitada constantemente por desórdenes, envió al papa un lujoso volumen encuadernado en oro macizo, con el anagrama del pontífice grabado en piedras preciosas y su busto coronado con 90 diamantes[40].

Bolivia, paralizada por sus frecuentes revueltas militares, y que a consecuencia de la pérdida de la provincia costera de Atacama, incorporada a Chile, se había convertido en país sin acceso al mar, no logró hasta después de la primera guerra mundial un auge económico gracias a su producción de zinc. En este país las condiciones de la Iglesia se mantenían invariables todavía en el último tercio del siglo XIX, y los franciscanos continuaban su actividad misionera entre la población, formada en su mayoría por indios y mestizos[41]. Aunque en principio existía libertad de cultos, el Estado favorecía exclusivamente a la Iglesia católica, aunque hubo injerencias estatales, contra las que Pío X protestó en 1906.

En el *Perú*, donde en 1880 pudo hacer su entrada un delegado pontificio (con competencia también para Bolivia y el Ecuador), persistieron condiciones análogas a las de Bolivia hasta finales del siglo, momento en que fueron perturbadas con la introducción del matrimonio civil (1898). Sin embargo, en 1899 pudo concluirse un acuerdo con el gobierno sobre tres prefecturas apostólicas. Graves diferencias de política interior terminaron en la dictadura de A. Leguía (1908-12, 1919-30). El año 1913 se celebró en Lima un concilio provincial, que se ocupó con la desastrosa escasez de sacerdotes.

Es sumamente instructiva la comparación de la marcha de la Iglesia en Colombia y Venezuela por un lado, y en el Ecuador y Guatemala por otro. Colombia fue el primer país latinoamericano que introdujo la separación de la Iglesia y del Estado (1853), y por cierto en un sentido radicalmente hostil a la Iglesia. Desde la presidencia de R. Núñez (1880) se desarrollaron condiciones fran-

---

40. Descrito detalladamente en SCHMIDLIN PG III, 92.

41. L. LEMMENS, *Geschichte der Franziskanermissionen*, Munich 1929, 316ss.

camente amistosas con respecto a la Iglesia y en 1885 fueron reanudadas las relaciones diplomáticas con el Vaticano (general Vélez, embajador). Según la convención de 1887-88, completada en 1892, la religión católica es la religión oficial, y la Iglesia goza de independencia; en cuestiones frecuentemente controvertidas, como la de la jurisdicción civil extensiva al clero y la de la competencia eclesiástica sobre los cementerios, se concertaron compromisos de buena voluntad. Sin embargo, la ley de separación de 1853 no fue derogada. En los años 1880-1890 erigió León XIII seis nuevas diócesis. El país volvió a ser sacudido en 1899-1902 por una guerra civil muy encarnizada, que costó a Colombia la pérdida de Panamá con la ayuda de los Estados Unidas de América. Un papel mediador entre la Iglesia y el Estado desempeñó E. Moreno Díaz, que en 1888 había llegado de las Filipinas a Colombia como provincial de los ermitaños agustinos y fue obispo de Pasto de 1895 a 1906[42]. Desde 1904 gobernó el general Rafael Reyes de forma verdaderamente dictatorial, aunque se conserva de él grato recuerdo por haber eliminado las consecuencias de la guerra civil. Su postura con respecto a la Iglesia se puso de manifiesto con la construcción de un edificio para la nunciatura en Bogotá (1908), donde en 1913 tuvo lugar un congreso eucarístico bajo el arzobispo Herrera Restrepo.

También *Venezuela*, tras el régimen hostil a la Iglesia de Guzmán Blanco, que en 1870 había expulsado del país al arzobispo Guevara, conoció bajo la dictadura de Cipriano Castro (1899-1908) un período de tranquilidad en el aspecto religioso —ya que no en el de la política exterior— lo cual favoreció la actividad de las órdenes religiosas. El seminario del que se había tratado en la conferencia episcopal en Caracas (1904) fue inaugurado en 1913.

En el *Ecuador*[43] y en Guatemala las relaciones entre la Iglesia y el Estado siguieron un rumbo contrapuesto. Aun después del asesinato del presidente del Ecuador, García Moreno (1875), cuya obra se ha designado como un «Estado cristiano modelo»[44], se siguió favoreciendo a la Iglesia bajo gobiernos más o menos con-

42. T. MINGUELLA Y ARNEDO, *Biografía*, Barcelona 1909.

43. J.I. LARREA, *La Iglesia y el Estado en el Ecuador*, Sevilla 1954.

44. SCHMIDLIN PG II, 451; cf. sobre esto AUBERT, HI VII 767; es digno de notarse el influjo de la situación eclesiástica en este tiempo sobre las relaciones entre el Ecuador y la Colombia anticlerical de entonces (W. VON SCHOEN, o.c. 456).

servadores. El año 1881 se refundió el concordato de 1862; se reconocía a la Iglesia como religión del Estado y, en consecuencia, se le concedían derechos extraordinariamente amplios, incluso en cuanto al control de la escuela. Un acuerdo adicional de 1890 adjudicaba al episcopado el tres por ciento de los bienes raíces del Estado. Como contraprestación aceptó León XIII una influencia del Estado en la elección de obispos, que era por lo regular el precio que se pagaba en América Latina; la concesión creaba especiales problemas debido a que la provisión de párrocos estaba con frecuencia bajo la dirección de la clase dominante. La revolución radical de 1895 bajo el gobierno del general Eloy Alfaro, por lo demás moderado en política, supuso una dura reacción —con confiscaciones y expulsiones de religiosos— frente a una Iglesia que hasta entonces había sido favorecida. Tras la introducción del matrimonio civil en 1902 se decretó en 1904 la separación de la Iglesia y del Estado.

Más rápido fue el proceso en la república centroamericana de *Guatemala*, donde a los presidentes Carrera y Cerna, sumamente adictos a la Iglesia, sostenidos por los conservadores de la minoría blanca, sucedió en 1871 el dominio de los liberales, que en la constitución de 1879 introdujeron un régimen laico. El arzobispo Casanova y Estrada fulminó en tono profético la excomunión contra el presidente Justo Rufino Barrios, que enajenó los bienes raíces de la Iglesia, expulsó a los jesuitas, prohibió llevar en público el traje talar y movilizó a los indios y mestizos, que constituían la gran mayoría de la población[45]. El arzobispo fue desterrado en 1887. Los presidentes que le siguieron se mantuvieron en substancia en la misma línea. El dictador Estrada Cabrera (1899-1919) erigió un «templo de Minerva» para las solemnidades del Estado.

Las más violentas transformaciones de las relaciones entre la Iglesia y el Estado ocurrieron sin duda en *México*. Tras el fracaso del programa políticamente respetable del indio de pura sangre Benito Juárez († 1872)[46], quedaron en vigor las leyes laicas insertas en la Constitución por su sucesor, juntamente con la separa-

45. «El llamado Justo Rufino Barrios está excluido de nuestra bendita comunión. Desde hoy le prohíbo llevar el nombre de uno de nuestros mártires romanos. Advertimos a los fieles que se guarden de tratar con el llamado Justo Rufino Barrios, al que ha sido sustraída la gracia de Dios» (W. VON SCHOEN, o.c. 419).

46. R. ROEDER, *Juárez and His Mexico*, 2 vols., Nueva York 1947, liberal.

ción de la Iglesia y del Estado. Sin embargo, esta separación tuvo efectos más bien favorables durante la dictadura, económicamente muy próspera, de Porfirio Díaz (1877-81, 1884-1911). Desempeñó aquí un papel importante la esposa del presidente, Carmelita, que abrigaba sentimientos favorables a la Iglesia. Los miembros de las órdenes y congregaciones religiosas pudieron regresar más o menos legalmente, y León XIII erigió de 1880 a 1902 los arzobispados de Oaxaca, Monterrey y Durango, así como 11 obispados. León XIII, respondiendo a la tradición de los indios, ordenó en 1886 la coronación canónica de la imagen milagrosa de Nuestra Señora de Guadalupe, cuya veneración desde 1531 (bajo la advocación de la imagen española) no pudo ser menoscabada por ninguna clase de complicaciones de la política eclesiástica [47]. El año 1896 se celebró un concilio provincial. Conforme al modelo de los catolicismos europeos, fueron organizados congresos en Puebla (1903), Mérida (1904), Guadalajara (1906) y Oaxaca (1909).

Especial consideración merece el congreso católico de Tulancingo (1904), en el que por primera vez se trataron desde una perspectiva religiosa los problemas sociales de la agricultura mejicana. En el congreso de 1913 en Zamora de México se desarrolló la «Confederación Nacional de los Círculos Católicos Obreros», a la que aportó una importante contribución el padre Alfredo Méndez Medina. Algunos de los principios sociales influyeron sin duda en la constitución de 1917, que surgió de los desórdenes revolucionarios. Sin embargo, el artículo 3 contenía disposiciones sobre la radical laicización de la escuela, y en el artículo 27 sobre la nacionalización de los bienes de la Iglesia.

Fueron muchas las causas que impidieron la renovación religiosa de Iberoamérica en este período. Sin duda alguna, los elementos eclesiásticos estaban demasiado obsesionados con las relaciones entre la Iglesia y el Estado, con la esperanza de hallar apoyo en gobiernos conservadores, lo cual era con frecuencia sobradamente problemático. No menos cierto es que el clero nativo era muy flojo en cantidad y en calidad, y que la ayuda de Europa llegó demasiado tarde, llevando además ideas que no res-

---

47. En 1894 fue ampliado el oficio; en 1910, patrona principal de toda la América Latina. R.V. UGARTE, *Historia del culto de María en Ibero-América*, I, Madrid [3]1956, 190-207.

pondían a las condiciones en Iberoamérica. Se ha dicho que las esposas de los políticos de todo color iban a la Iglesia y que hasta el siglo XX no se llegó a una lucha abierta contra la religión en cuanto tal[48]. Se puede añadir también que el catolicismo latinoamericano es un fenómeno tan fundamental, que aflora incluso en la literatura no cristiana, y no digamos en la poetisa chilena Gabriela Mistral (Lucila Godoy Alcayaga), nacida en 1889. Ahora bien, este catolicismo tradicional, desde mediados del siglo XIX, sufrió constante erosión por obra del sistema de Augusto Comte. Hacia 1880 el positivismo era el credo que profesaba la casi totalidad de la élite intelectual y gran parte de los políticos liberales (aunque con diferentes interpretaciones), y esta situación perduró entrado ya el siglo XX. Y cuantos ascendían a la clase ilustrada, que creció considerablemente en las décadas siguientes a 1880, seguían por lo regular el mismo camino. Las revoluciones de comienzos del siglo XIX habían sido una gran decepción, no en último término para Simón Bolívar. Ahora se esperaba que comenzase la nueva era, al margen del catolicismo tradicional, con la ayuda de las ciencias.

IX. LA CONCIENCIA CATÓLICA EN EL IMPERIO BRITÁNICO

Por Oskar Köhler

Profesor de la Universidad de Friburgo de Brisgovia

BIBLIOGRAFÍA: *Reino unido de Inglaterra e Irlanda:* HI VII, bibliografía general, XXVI y antes del cap. XXI y XXX; además; E. TAYLOR, *The Cardinal Democrat,* Londres 1908; G. GOYAU, *Autour du catholicisme social* II, 220-245; III, 194-231; IV, 71-85; K. WANINGER, *Der soziale Katholizismus in England,* M.-Gladbach 1914; I. BOLTEN, *Katholisches aus England,* M.-Gladbach 1928 (popular, pero informativo); CH. HOLLIS, en I.N. MOODY (dir.), *Church and Society,* Nueva York 1953, 809-842; W.G. GORMAN, *Converts to Rome in the United Kingdom during the last 60 years,* Londres 1910; D.C. SOMMERVELL, *Geistige Strömungen in England im 19. Jh.,*

48. E. SAMHABER, o.c. (1949) 92; análogamente A. BELLESHEIM, en AkathKR 81 (1901) 38: «Lo que une a este hervidero de pueblos y Estados son los intereses superiores de la religión católica, que, pese a los esfuerzos desintegrantes de la francmasonería y del liberalismo, ha sido y es hasta este momento, con mucho, la confesión de la mayoría de los Estados sudamericanos.»

alem. 1946; J.G. SNEAD-COX, *Cardinal Herbert Vaughan, 1892-1903*, 2 vols., Londres 1910; E. OLDMEADOW, *Cardinal Francis Bourne, 1903-1935*, 2 vols., Londres 1940, 1944; MAISY WARD, *The Wilfrid Wards and the Transition*, 2 vols., Londres 1934-1938. — *Sobre historia general:* P. KLUKE, en TH. SCHIEDER (dir.), *Handbuch der europ. Geschichte* VI, 1968, 269-272 (bibliografía). — *Irlanda:* A. BELLESHEIM, *Geschichte der kath. Kirche in Irland* III, Maguncia 1891; J. POKORNY, *Irland*, 1916; P.K. EGAN, *The Influence of the Irish on the Catholic Church in America in the 19th Century*, Dublín 1968 (panorámica en 22 págs. con bibliografía); E. LARKIN, *Economic Growth, Capital Investment and the Roman-Cath. Church in 19th Century Ireland*, en AHR 72 (1966) 885-905; L.I. MCCAFFREY, *The Irish Question, 1800-1922*, Lexington 1968; cf. al respecto, M.R. O'CONNELL, en CHR 58 (1972) 415s; P. ALTER, *Die irische Nationalbewegung zwischen Parlament und Revolution*, Stuttgart 1971. — *Canadá:* HI VII, bibliografía general 36 y en el cap. IX (p. 305) y antes del cap. XXX (p. 735); ALEXIS DE BARBEZIEUX, *L'Église catholique en Canada*, Montreal 1934; E. GAUTIER, *Le catholicisme au Canada*, Ottawa 1934; D. DE SAINT-DENIS, *L'Église catholique au Canada*, Montreal 1956; V. HARVEY, *L'Église et le Québec*, Montreal 1961; P. SAVARD, *Jules-Paul Tardivel*, Quebec 1967. — *Australia:* HI VII, bibliografía general 36 y antes del cap. XXX (p. 736); J.E. MURTAGH, *Australia. The Catholic Chapter*, Nueva York 1947; G. WALTER, *Australien. Land und Leute, Mission*, Limburg 1928 (informe de un misionero); P. FORD, *Cardinal Moran and Australian Labour Party*, Londres 1966.

El año 1912 se contaba en *Inglaterra* 1,79 millones de católicos, y en *Escocia* 0,54 millones, en total 2,33 millones para una población global de 40,8 millones (sin contar a Irlanda). Hacia 1878 había en Escocia 0,35 millones de católicos. Así pues, fuera de Irlanda, donde —comprendido el Ulster— constituían el 80 por ciento, los católicos eran una pequeña minoría que, en realidad, durante largo tiempo había estado concentrada en determinadas zonas, en Inglaterra en el condado de Lancashire, en Londres y en los Midlands, en Escocia sobre todo en la circunscripción de Glasgow, luego en la de Edimburgo.

Después de instituirse en Inglaterra (en 1850) una jerarquía ordinaria [1], uno de los primeros actos del gobierno de León XIII (4-3-1878) fue erigir en St. Andrews-Edimburgo la sede metropolitana escocesa con 4 sufragáneos, y en Glasgow un arzobispado dependiente directamente de Roma. Esta organización tenía en cuenta la importancia de la inmigración católica irlandesa [2]; tam-

1. Cf. HI VII, cap. XXX, 722.
2. Ibid. 727s.

bién en Inglaterra la mayoría de los católicos eran de procedencia irlandesa [3]. Así se explica que el catolicismo estuviera formado preferentemente por sectores faltos de recursos. Había cierto número de católicos ingleses acomodados, que fue aumentando con el movimiento de conversiones, pero apenas si existía una clase media burguesa.

De estas condiciones sociales depende también el que este catolicismo que se iba desarrollando no estuviera improntado por el espíritu de Newman [4], sino por el genio político de H.E. Manning [5]. Manning (nacido en 1808) era hijo de un empresario, patriota inglés, que en 1845 se sintió sacudido por el paso de Newman al catolicismo, del mismo modo que su amigo Gladstone no pudo comprender su propia conversión en 1851 [6]. El arzobispo de Westminster (1865) fue nombrado cardenal en 1875.

El que Manning pudiera asociar sin rompimientos su conciencia nacional inglesa con su activismo en favor de Pío IX (en un principio se mostró muy reservado con respecto a León XIII) se explica en primer lugar por la tolerancia religiosa de la era victoriana, y luego por el hecho de que Manning consideraba su dedicación social como un asunto a la vez cristiano y nacional (cf. más adelante); su actitud fue facilitada también por la circunstancia de que en Gran Bretaña sólo a un iluso habría podido ocurrírsele la idea de crear un movimiento social católico. Era la cosa más natural que en 1884 pudiera hablar Manning en el jubileo de la «British and Foreing Anti-Slavery Sociation» y fuera miembro de la «Royal commission for securing the better housing of the poor». Su punto fuerte no era el catolicismo en cuanto tal, sino el problema social, que cada día se iba haciendo más agobiante y también sumamente importante desde el punto de vista político por razón de las reformas electorales. Para Manning —y para algunos otros católicos relativamente poco numerosos— lo que importa en toda motivación religiosa es la cosa misma. En modo alguno daba él la primacía a la acción social frente a la acción política [7], y más bien se negaba a que la política fuese absorbida por la política eclesiástica. Como

3. Ibid. 546.
4. Ibid. 545s 726s.
5. Ibid. 724s.
6. Gladstone a Wilberforce, 11 de abril de 1851.
7. Así SCHMIDLIN PG II, 488.

para su amigo William E. Gladstone (1809-1898), el gran líder de los liberales, la *Home rule* (autonomía) irlandesa era para Manning asunto de justicia y de prudencia política a la vez, que él se negaba a sacrificar a la diplomacia pontificia de los años ochenta [8] de la misma manera que rechazaba la idea de que los amables gestos intercambiados con ocasión del cincuenta aniversario del gobierno de la reina Victoria (1887) se desarrollaran, en el sentido de los católicos conservadores ingleses, en dirección hacia relaciones diplomáticas. No tenía la menor confianza en la acción misionera desde arriba. «Hasta ahora el mundo ha sido gobernado por dinastías, pero ahora la santa sede debe negociar con los pueblos[9].

Conseguida una mejor armonía con León XIII, allanó el cardenal Manning las dificultades que surgían regularmente del paso de la estructura eclesiástica bajo la *Propaganda Fide* a la situación bajo la jerarquía ordinaria. Surgieron sobre todo tensiones entre el episcopado y los benedictinos y jesuitas (poco simpáticos a Manning). En la Constitución de 8 de mayo de 1881 se reservaba exclusivamente a los obispos la cura de almas y la administración de los bienes de la Iglesia. La nueva jerarquía escocesa organizó en agosto de 1886 un concilio plenario. En este contexto se sitúa la imagen que Manning trazó de la espiritualidad del sacerdocio secular [10], cuya actividad puso al abrigo de la crítica de los religiosos. No estaba especialmente interesado ni en la especulación teológica, uno de los factores de tensión de Newman, ni en el sacerdocio cultual aislado. «Los sacerdotes corren peligro de convertirse en meros curas de misa y expendedores de sacramentos» [11]. Lo que él quiere es que se perfilen claramente las verdades católicas fundamentales, que no deben quedar encubiertas por rasgos secundarios; nada de polémicas inútiles, sino instrucciones absolutamente expansivas para la acción.

Un campo importante era aquí, como en todas partes, la escuela. La política cultural liberal de Gladstone, que aun en sus años

8. Cartas de León XIII al arzobispo de Dublín, Eduard McCabe, de 3 de enero de 1881 (*Acta Leonis* II, 187-190), al episcopado irlandés, de 1.º de agosto de 1882 (*Acta Leonis* II, 129-133), al cardenal McCabe, de 1.º de enero de 1883 (*Acta Leonis* III, 187-191), al episcopado irlandés, de 24 de junio de 1888 (*Acta Leonis* VIII, 249-253). Cf. 225s.

9. Citado según K. BUCHHEIM (o.c. 196), 332.

10. MANNING, *The Eternal Priesthood*, Londres 1884; sobre esto. P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne* IV, París [6]1951, 579ss.

11. De la biografía de Purcell, cit. en TRAPP, o.c., vol. VII, 662), 360.

tardíos se atuvo firmemente a una convicción cristiana fundamental [12], tenía para el catolicismo en Gran Bretaña un aspecto ambivalente: por un lado redundaba en su provecho el que fuese suprimida la primacía de la Iglesia anglicana, que dominaba la escuela y recibía para ella subsidios públicos; por otro lado la ley de 1870 sobre la educación, según la cual también las escuelas primarias aconfesionales sostenidas por las comunidades políticas debían ser financiadas por el Estado, tuvo como consecuencia el que las *provided schools* del Estado dominaron el campo (sólo en 1880 se impuso la escuela obligatoria para todos). Las escuelas privadas confesionales decayeron, excepto las católicas, que, entre otras cosas, tenían un excelente centro en St. Leonards on Sea (Sussex), regido por las «hermanas del Niño Jesús», sociedad fundada por Cornelia Connelly [13] a sugerencias de Wiseman. Sin embargo, sólo en 1902 recibieron las escuelas católicas ayudas del Estado, a condición de que se atuviesen al plan general de estudios.

Había por lo menos dos técnicas diferentes para superar el *status* de minoría y hasta dos concepciones socialmente diferentes del catolicismo en Gran Bretaña, que se contraponían mutuamente, por un lado en la práctica eclesiástica, tal como se desarrolló en los años ochenta, y por otro lado en la mentalidad de aquellos que eran partidarios de trabajar en pro de la unión con la Iglesia anglicana (1895).

En efecto, lo que escribe W. Ward en su biografía del cardenal Wiseman, a saber, que los católicos y los protestantes fueron hasta 1829 «en cierto modo dos razas diferentes» [14], seguía siendo verdad también mucho después. Basta recordar las procesiones que, rezando el rosario, desfilaban anualmente de Newgate (Londres-Este) a Tyburn (Londres-Oeste), recorriendo el camino de los mártires ingleses del período de la reforma —beatificados por León XIII en 1886— desde la cárcel hasta el lugar del suplicio. Las procesiones estaban permitidas por el parlamento, pero para los londinenses eran una variante del inconformismo, por lo demás ya familiar, propio de una «raza diferente».

El año 1887 dos convertidos, el sacerdote Philipp Fletcher

---

12. P. Kluke, o.c. 276.
13. J. Bolten, *C. Connelly*, Munich 1928.
14. W. Ward, *Life and Times of Card. Wiseman* I, Londres 1897, 438.

y el abogado Lister Drummond († 1916)[15] fundaron «The Guild of our Lady of Ransom», asociación, a la que dieron (a modo de divisa) la oración «¡Jesús, convierte a Inglaterra!». En el punto final de la procesión, el convento de las «hermanas de la Adoración Perpetua», fundó el cardenal Vaughan, en 1903, un centro de instrucción de convertidos. La asociación «Nuestra Señora de la Redención» decayó a fines del siglo y fue reemplazada por la «Catholic Evidence-Guild». A la apologética literaria se consagró la «Catholic Truth Society», fundada en 1884 por James Britten, seglar convertido. Desde 1887 esta sociedad instaló puestos de libros a la entrada de las iglesias, con folletos sobre la historia de la Iglesia en Inglaterra y también sobre la cuestión social.

Tal era aquel catolicismo de Inglaterra, que con inaudito espíritu de sacrificio financiaba la subsistencia de sus sacerdotes[16] y el funcionamiento de sus escuelas; era, todavía mucho más que en los Estados Unidos de América, el catolicismo de las gentes humildes. Su clima social fue determinante para las actividades del cardenal Manning. «La era venidera no pertenecerá a los capitalistas ni a las clases mercantiles, sino al pueblo. El pueblo se somete a la guía de la razón, e igualmente a la guía de la religión. Si sabemos granjearnos su confianza, podremos darle consejos, si le mostramos una oposición ciega, tendrá fuerza para destruir todo lo que es bueno»[17]. Lo característico de esta declaración está en que Manning tenía capacidad para ver como un problema universal el problema social de la revolución industrial. La base teorética la había sentado ya él en 1880 en «The Catholic Church and Modern Society»[18]. La identificación del hijo del empresario con la causa de los obreros de la industria —basada en un análisis sobrio e imparcial—, y no el prestigio de un sacerdote de alto rango en la Iglesia del papa, es el trasfondo de la historia, tantas veces narra-

15. Con licencia del cardenal Vaughan se presentó en Hyde-Park como predicador e hizo allí escuela.

16. «To contribute to the support of your pastors» es uno de los mandamientos del catecismo inglés.

17. Carta a A. de Mun, de 25 de enero de 1891, en la nueva edición (Londres 1934) de *The Dignity and Rights of Labour and other Writings on Social Questions*, 68.

18. Su importante estudio sobre la situación de los obreros industriales apareció en Londres en 1891, y el mismo año su comentario a la encíclica *Rerum novarum: Leo XIII on the condition of Labour*. Sobre la aportación de Manning a la teoría social del catolicismo, véase 308.

da, de la solución de la huelga de los obreros portuarios de Londres declarada el 13 de agosto de 1889[19]. Manning puso aquí en práctica el cumplimiento «de los deberes de ciudadanos y de patriotas», cuya recusación por los católicos aún después de 1828 fue calificada por él de «olvido del deber y en sí misma ilegal»[20].

La cuestión de sindicatos confesionales o cristianos se planteaba tanto menos en Gran Bretaña, cuanto que las «Trade Unions» no eran de orientación marxista[21]. Era obvia la participación en ellas de los obreros católicos. La «Catholic Social Guild», fundada en 1909 por Mons. H. Parkinson[22], rector del Oskott-College, y por el jesuita Ch. Platter, quería consagrarse a la instrucción religiosa de los trabajadores, para poner un dique a la creciente descristianización. Conforme al modelo del «Katholischer Volksverein» (= Asociación popular católica) de Alemania, había que desterrar los «Penny-Pamphlets». Los comienzos de la CSG fueron difíciles: de los 5000 miembros que se habían previsto, en 1912 se habían alcanzado unos 1000 (aunque algunos eran miembros colectivos). Análogos objetivos persiguió desde 1900 la «National Conference of Catholic Trade-Unionists».

También las restantes asociaciones católicas de Gran Bretaña se mantuvieron dentro de límites modestos, aunque el sistema se extendía a muchas clases de grupos sociales (en 1910 la «Catholic Medical Guild» con 200 miembros, en 1911 la «Catholic Stage Guild» [actores de teatro]. La «Catholic Young Men Society of Great Britain» contaba en 1912 22 000 miembros, a los que había que añadir los «Catholic Boy Scouts». La «Catholic Women

---

19. 200 000 obreros de los muelles se habían declarado en huelga en protesta contra los malos jornales, una vez que los directores habían rechazado sus moderadas reclamaciones. De la comisión de arbitraje formaban parte, además del lord mayor de Londres, el obispo anglicano y, entre otros, también el cardenal Manning, tanto más, cuanto que entre los huelguistas se hallaban numerosos católicos. El compromiso que se había arbitrado en un fin de semana se malogró debido a las dificultades de fecha para las firmas, de modo que los trabajadores entraron en huelga el lunes. Entonces negoció Manning solo con los huelguistas, que lo designaron mandatario suyo en la solución del conflicto. La huelga tuvo importancia porque aquí se puso en movimiento la masa de los obreros no especializados. John Burns, uno de los dirigentes de los sindicatos de obreros altamente cualificados (P. KLUKE, o.c. 287) colaboró mucho con Manning en la solución de la huelga.

20. Según E. TAYLOR, o.c. 49.

21. H.A. CLEGG y otros, *History of the British Trade Unions since 1889* I, Londres 1964.

22. H. PARKINSON, *A Primer of Social Science*, Londres 1913.

League», fundada en 1908, había alcanzado en 1912 un contingente de 8000 miembros[23]. Una institución marcadamente burguesa conservadora fue la «Catholic Association» fundada en 1891 bajo la presidencia del conde de Denbigh. A ella responde la «Catholic Confederation», que aparece en 1910, con base social algo más amplia, claramente suprapartidaria.

Se ha dicho que la actividad social de Manning es un hecho aislado[24]. Esto es exacto hasta cierto punto, pues la discusión literaria acerca de la cuestión social en el catolicismo de Gran Bretaña sólo adquiere intensidad después de 1900[25], es decir, coincidiendo con el auge de los socialistas. Pero este hecho debe enfocarse en el marco de la historia general. Gladstone, que se aplicaba con todas sus fuerzas a la cuestión irlandesa y favorecía legislativamente el desarrollo de las «Trade-Unions», «no era un reformador social en sentido estricto, y apenas si le afectaban las necesidades de la clase trabajadora»[26]. Benjamín Disraeli, al que se atribuyen simpatías por Manning[27] era una figura muy solitaria entre los *Tories* (el «Labour Party» fue fundado en 1900) en lo referente a su visión social. Ahora bien, los católicos constituían un número muy exiguo en las clases más elevadas de la sociedad. Los únicos que a lo largo del siglo XIX tuvieron un puesto en el gobierno fueron: lord Ripon (francmasón convertido en 1870), en varios gabinetes liberales hasta 1909, lord Llandaff en el gabinete conservador de lord Salisbury en 1886, el duque de Norfolk, intermediario de la respuesta papal a la reina en el jubileo de 1887, en el gabinete conservador de 1894.

Por otra parte, el catolicismo de las clases elevadas era también el que mayor simpatía —parcial— mostraba a la «English Church

---

23. K. WANINGER, o.c. 110-130.

24 «La contribución de Manning fue única, porque la mayoría de los viejos católicos ingleses estaban alejados de la lucha social y no simpatizaban con los trabajadores irlandeses en las fábricas y en las minas»: CH. HOLLIS, J.N. MOODY, *Church and Society*, Nueva York 1953, 822.

25. Con la única excepción de E.G. BAGSHAWE (obispo de Nottingham) con su libro *Mercy and Justice to the Poor*, Londres 1885; J. MOONEY, *Catholic Principle of Social Reform*, Londres 1912; H. PARKINSON, o.c.; G.S. DEVAS, *Social Question and the Duty of Catholics*, Londres 1907; id., *Political Economy*, Londres 1911; desde 1912 apareció el «Catholic Social Yearbook».

26. P. KLUKE, o.c. 276.

27. El cardenal Grandison en su *Lothair* parece acusar rasgos de Manning. K. WANINGER, o.c. 56.

Union», organización de los anglocatólicos dentro de la Iglesia anglicana, fundada en 1844. Su presidente (desde 1868) Lord Halifax, personalmente muy afecto a la Iglesia católica romana, había conocido en 1890 en Madeira al lazarista francés P. Fernand Portal, discípulo de Dupanloup. En su correspondencia de 1892, buscaron un camino por el que se pudiera preparar, aunque no para un futuro próximo, la reunificación de la Iglesia católica romana y de la anglicana. A este objeto les pareció que una discusión sobre la validez de las órdenes anglicanas podría servir de «medio para el fin»[28]. En julio de 1892 hizo Halifax una visita al arzobispo de Westminster para exponerle el plan. Herbert Alfred Vaughan, obispo de Salford en 1872, arzobispo de Westminster desde marzo de 1892 y cardenal desde enero de 1893, procedía de una antigua familia de la aristocracia. El año 1857 había ingresado en los ambrosianos, sociedad de sacerdotes seculares fundada por san Carlos Borromeo, y que aquel mismo año había introducido H.E. Manning en Bayswater.

Si bien Vaughan era diferente de Manning y en 1895 había revolucionado la prohibición que Manning había conseguido de Roma de que los jóvenes católicos estudiasen en las universidades de Oxford y Cambridge[29], sin embargo, en política eclesiástica coincidía con su predecesor y fue un decididio defensor de la infalibilidad a través de «The Tablet», que compró en 1866. Pero la cuestión social le interesaba menos que a Manning[30].

Desde un principio dio a entender Vaughan que en la cuestión de los anglicanos el reconocimiento del primado pontificio era el punto decisivo. El año 1893 publicó Portal en París el escrito (pseudónimo) *Les ordinations anglicanes*, en el que declaraba correcta según los «hechos históricos» la consagración de Matthew Parker (nombrado arzobispo de Canterbury por Isabel I en 1559), aunque calificaba de dudosa sobre todo la «intención» del consagrante. El historiador de la Iglesia L. Duchesne arguyó con la doctrina católica de los sacramentos contra este modo de tratar la

28. J.J. Hughes, *Absolutely Null and Utterly Void*, Londres 1968; en alemán: *Absolut Null und Nichtig. Zur Ablehnung der anglikanischen Weihen...*, en «Studia Anglicana» 2 (Tréveris 1970) 39.

29. Sólo en 1872 exigió Gladstone la confesión anglicana para la adquisición de grados académicos. P. Kluke, o.c. 278.

30. Ch. Hollis, o.c. 823.

cuestión de la intención y concluyó que las órdenes podían ser tenidas por válidas.

Dado que Portal, versado como estaba en teología, pudo prever los reparos por parte católica contra su argumento de la intención, se designó su escrito como una «estratagema táctica» [31] destinada a poner en marcha el diálogo. El año 1894 visitó Portal en Inglaterra a Lord Halifax, que lo presentó a los obispos anglicanos. El arzobispo de Canterbury, E.W. Benson, se mostró muy frío y tan seguro de su convicción como el cardenal Vaughan, que también estaba desazonado porque Portal no lo había visitado ni había aceptado una invitación suya [32].

En septiembre de 1894 fue llamado Portal a Roma y presentado al papa por el secretario de Estado Rampolla. La propuesta de Portal de que León XIII diera a los obispos anglicanos la oportunidad de una conferencia, fue rechazada; en su lugar dirigió Rampolla una carta a Portal, en la que se elogiaba el deseo de la unidad de la Iglesia y se expresaba la esperanza de «la vuelta de Inglaterra a la unidad con el único centro». En consecuencia, la segunda visita de Portal al arzobispo de Cantórbery fue todavía más fría que la primera.

El 21 de marzo de 1895 tuvo Halifax una audiencia con el papa, en la que le sugirió una oferta directa (sin pasar por el cardenal Vaughan) al episcopado anglicano, propuesta que fue acogida con agrado. Pero ya en febrero se había dado a F.A. Gasquet O.S.B., hombre de confianza de Vaughan, el encargo de esbozar un escrito pontificio [33] que no había de ser dirigido al episcopado anglicano. Vaughan, que en enero de 1895 había marchado a Roma, hizo valer allí por todos los medios su influencia contra las intenciones de Portal. En el fondo, el plan de éste y de Lord Halifax había quedado ya desbaratado con el escrito apos-

31. J.J. HUGHES, o.c. 56.

32. J.J. HUGHES, o.c. 59s. Sin embargo, hay sin duda que preguntarse por qué Portal, tras pasar por alto la invitación de Vaughan, no solicitó por su parte una audiencia.

33. Así según los escritos póstumos de Gasquet. Sobre esto: K. CONNELLY, *An Unheard of Thing: An Historical Study of the Apostolical Letter...*, tesis inédita, Lovaina 1967; J.J. HUGHES, o.c. 97. Un estudio crítico sobre F.A. Gasquet (en 1900 abad de Downside, en 1907 presidente de la comisión para la revisión de la Vulgata, en 1914 cardenal) como historiador: D. KNOWLES, *Card. G. as an Historian*, Londres 1957; id., *The Historian and Character...*, Cambridge 1963, 240-263. Sobre la perspectiva de León XIII en este asunto: *Lieblingstraum von der Union des weltumspannenden Imperiums mit Rom;* SCHMIDLIN PG II, 489.

tólico *Amantissimae voluntatis* de 14 de abril de 1895 dirigido *Ad Anglos*[34]. No se trataba, pues, ya de llegar por el «medio» de una discusión sobre las órdenes a la meta de una conferencia que preparase el camino para la reunificación.

El escrito trae a la memoria al papa san Gregorio Magno; habla con relativa moderación de la reforma («Anglia...gravissimum vulnus accepit..., divulsa a communione Apostolicae Sedis, dein ab ea fide sanctissima abducta est»), elogia los esfuerzos por la unidad de los cristianos y como conclusión concede indulgencias a una oración a María por los *fratres dissidentes,* para que vuelvan a unirse *summo Pastori, Vicario in terris Filii tui.* La conclusión había sido concebida por Merry del Val que, ya de joven, gozaba de gran favor cerca de León XIII[35].

A pesar de la conclusión, el escrito fue en general bien recibido en Inglaterra, y hasta Benson habló de un «sincero llamamiento», aunque observó que no se mencionaba a la Iglesia anglicana.

En la comisión pontificia nombrada en marzo de 1896 para el examen de la cuestión de las ordenaciones anglicanas desempeñó Merry del Val gran papel como secretario del presidente, cardenal Mazzella, y como hombre de enlace con Vaughan. Los miembros de la comisión, en un principio 6, luego 8, habían sido elegidos de las dos tendencias por partes iguales, la una encabezada por Gasquet, la otra por L. Duchesne; pero el cardenal Mazzella, que había rechazado la propuesta de que fuesen admitidos los anglicanos presentes en Roma, era adversario decididio del reconocimiento de la validez. La votación tuvo lugar el 7 de mayo: Por la validez optaron Duchesne y el jesuita A.M. de Augustinis (profesor de dogmática en el Colegio Romano). Pietro Gasparri (en 1880 profesor de derecho canónico en el «Institut Catholique» de París, más tarde secretario de Estado) y otro miembro opinaron que la validez era «dudosa»; el grupo de Vaughan votó en contra. La validez de las ordenaciones anglicanas fue rechazada con la bula *Apostolicae curae* de 13 de septiembre de 1896, cuyo esquema fue debido a Merry del Val[36].

---

34. *Acta Leonis* XV, 138-155; sobre el origen: J.J. HUGHES, o.c. 97s.
35. J.J. HUGHES, o.c. 32; en este vol. p. 546s.
36. *Acta Leonis* XVI, 258-275. Sobre la controversia teológica: F. CLARK en LThK²

La esperanza de los unos, de que las conversiones se multiplicarían si se exigía sin ambages la sumisión a la autoridad del papa, no se vio cumplida. La esperanza que los otros ponían en una incipiente reunificación de las Iglesias como tales era ilusoria en la situación histórica de entonces. Presciendiendo de la condición de la Iglesia anglicana, en la que se contraponían tendencias conservadoras y liberales, Wilfrid Ward, partidario moderado de Vaughan y enlace con Halifax, analizó claramente la situación en el catolicismo contemporáneo de Inglaterra e Irlanda: «¿Podrá extrañarnos el que los descendientes de aquellos cuya vida... fue arruinada o que... perdieron la vida en el martirio, se dejen difícilmente convencer por el argumento de que sus perseguidores y jueces pertenecieran a una Iglesia que, en términos generales, estaba posiblemente de acuerdo con ellos?» [37].

El pragmatismo conciliante de León XIII era sin duda en parte responsable de las ilusiones que entonces surgieron, entre las que hay que contar la propia ilusión de unión del papa mismo. Es significativo el hecho de que León XIII, ya el 23 de agosto de 1896, o sea casi un mes antes de la bula, tratara en una carta al cardenal Vaughan del problema de la situación económica de los eclesiásticos anglicanos convertidos. Aquí se expresa lo que realmente se quería. Se habla del «heroísmo» de aquellos eclesiásticos que pasaban a la Iglesia católica sin pensar lo más mínimo en las consecuencias económicas. Había, sin embargo, otros, se decía, que no poseen tanto heroísmo y sin embargo están a punto de dar este paso. Por eso se recomienda la creación de una caja de socorros mutuos [38]. La «Converts Aid Society» tuvo por cierto poco éxito, debido a las exigencias financieras, en todo caso grandes, de los católicos y a su finalidad, verdaderamente equívoca. El cardenal Francis Bourne (1903-35) organizó con gran interés esta acción después de la primera guerra mundial. El año 1898 fundó León XIII en Roma el Colegio Beda, análogo a los otros

---

I, 554 con bibliogr.; también: J. DE BIVORT DE LA SAUDÉE, *Anglicans et catholiques*, París 1949. Contra Clark, J.J. HUGHES, *Stewards of the Lord. A Reappraisal of Anglican Orders*, Londres 1970; id., *Zur Frage der anglikanischen Weihen. Ein Modellfall festgefahrener Kontroverstheologie*, en *Quaestiones disputatae* 59, Friburgo de Brisgovia 1973; originalmente en alemán.

37. J.J. HUGHES, *Absolut Null und Nichtig* 49. Acerca de W. Ward y de la «Synthetic Society»: p. 618.

38. *Acta Leonis* XVI, 246ss; cf. I. BOLTEN, o.c. 80s.

institutos nacionales, y el 13 de noviembre de 1899 elevó a Beda el Venerable al rango de doctor de la Iglesia.

La cuestión de la escuela volvió a cobrar actualidad tras el gran triunfo que el partido liberal, renovado con elementos jóvenes, consiguió el año 1905. Surgió así de nuevo la perspectiva de la ley de 1870 sobre la educación, en cuanto que el gabinete de Lord Roseberry quería reprimir todavía más la tradicional primacía anglicana en la escuela [39]; pero entonces se alió el cardenal Bourne con los anglicanos y con la oposición conservadora contra la desconfesionalización (la enseñanza de la religión debía darse en los locales de la escuela, pero sin formar parte del programa de estudios) [40], el proyecto de ley fracasó en la cámara alta.

El congreso eucarístico mundial celebrado en Londres en 1908, al que asistió Vannutelli como cardenal legado, fue definido con frase acertada como «espléndida expresión de la fuerza y cohesión» del catolicismo en la Isla [41]. Así lo entendió también gran parte de la opinión pública en Londres, por lo cual se produjeron protestas. Lord H.H. Asquith, que en 1908 había sido elevado de canciller del tesoro a primer ministro, tuvo que advertir que no se debía llevar la custodia en la procesión [42].

Que la creación de un partido católico, como lo deseaba Pío X, sólo habría acarreado perjuicios a la vida de la Iglesia, era cosa sobradamente clara para el episcopado muy experimentado de Gran Bretaña, que también se había mostrado reservado en la disputa sobre el modernismo [43]. El 28 de octubre de 1911 dio el papa a la jerarquía una nueva organización, según la cual la provincia eclesiástica de Westminster, única hasta entonces existente, comprendería las diócesis de Northampton, Nottingham, Portsmouth y Southwark; a la nueva provincia de Liverpool pertenecerían las diócesis de Newcastle, Leeds, Middlesbrough y Salford, y a la provincia de Birmingham las diócesis de Clifton, Menevia, Newport, Plymouth y Salisbury.

39. P. Kluke, o.c. 291.
40. Schmidlin PG III, 112.
41. K. Waninger, o.c. 99.
42. Se remitió a las prohibiciones vigentes, aunque éstas eran frecuentes, sin que de no observarlas se hubiesen seguido hasta entonces complicaciones. Cf. Schmidlin PG III, 113, nota 13.
43. Así el cardenal Bourne especialmente con respecto a v. Hügel; v. cap. XXXI, aquí p. 625.

Ya en el primer año del pontificado de León XIII murió el cardenal Paul Cullen, cabeza del episcopado en *Irlanda*[44]. El año 1880 volvió al poder Gladstone, tras una victoria de los liberales en las elecciones, en las que también el «Partido nacional Irlandés» pudo elevar sus escaños de 59 a 65. Pese a su conflicto con el episcopado irlandés en la cuestión de la universidad el año 1873[45] y su consiguiente reacción en una hoja volante que vino a ser conocida por todas partes en Europa[46], volvieron a enredarlo inmediatamente en la cuestión irlandesa tanto su posición personal como los acontecimientos. Una serie de malas cosechas y el recrudecimiento de la lucha política dieron lugar en 1882 a unos cien atentados, con 26 asesinatos. El terrorismo en la lucha por el derecho fue dirigido también contra irlandeses que no obedecían a las consignas de la organización[47]. Es preciso tener en cuenta estos hechos, así como la depauperación de los granjeros irlandeses, cuya suerte sólo pudo ser aliviada con el transcurso del tiempo con una ley presentada por Gladstone a pesar de los actos de terrorismo[48], si se quiere enjuiciar adecuadamente la solidaridad de gran parte del episcopado por un lado[49] y las intervenciones de León XIII por otro.

El 3 de enero de 1881 dirigió el papa una carta al arzobispo de Dublín MacCabe, en la que, haciendo referencia a Gregorio XVI, habla de la *debita oboedientia* y de las *cupiditates in seditionis flamman*[50] en términos indudablemente más graves de lo que correspondía a la situación, sobre todo en virtud de la ley agraria que acababa precisamente de ponerse en marcha. La carta de 1.º de agosto de 1882 al entero episcopado irlandés se adhiere a la condena de los actos de violencia, pero en lo referente a las

44. HI VII, 731s.
45. HI VII, 732.
46. *The Vatican decrees in their bearing on civil allegiance* (1874).
47. C.C. O'BRIEN, *Parnell and his Party*, Londres 1857. Sobre el líder protestante irlandés Ch. St. Parnell y su postura con respecto al episcopado v. HI VII, 732s.
48. La única salida fue todavía durante mucho tiempo la emigración, por lo cual los 8 millones de habitantes de comienzos del siglo se habían reducido a unos 4 millones a fines del mismo.
49. La actitud de Manning se expresa todavía en 1890 en estas palabras: «Si el gobierno trata al pueblo de la manera como los lords y los caballeros lugareños tratan a sus trabajadores y a los pastores de sus ganados, el mundo inglés libre se rebelará contra él»; citado por E. TAYLOR, o.c. 161.
50. *Acta Leonis* II, 188.

societates clandestinae[51] muestra poca comprensión por las necesidades de una resistencia organizada en tal situación, aunque el papa aprueba en general la lucha por la justicia. Por lo demás, el episcopado irlandés había tenido motivos suficientes para insinuar que Roma no debía fiarse demasiado de las informaciones llegadas de Londres.

Tras la elevación de MacCabe al cardenalato el 27 de marzo de 1882, exhortó el papa en una carta de 1 de enero de 1883 a la buena inteligencia en el episcopado, y al clero a la obediencia a los obispos[52]. El importante papel que desempeñaban los nada despreciables intereses de los terratenientes hasta en el tratamiento de la cuestión irlandesa, se echa bien de ver en los manejos en el Vaticano del diputado católico conservador de Irlanda, Errington[53]. Y cuán envenenada estaba la atmósfera en la Iglesia misma, lo documenta el caso del arzobispo de Dublín, Walsh, que debió someterse a un interrogatorio en Roma antes de ser confirmado[54].

Fue el crítico del Vaticano, Gladstone, el que, adelantándose varios decenios, vio que la cuestión irlandesa no se podía resolver con remiendos mediante leyes de reforma, sino que había que acceder al deseo del *Home rule.* Pero su proyecto de ley, que preveía la disolución de la unión de 1801 y un parlamento irlandés propio (con excepción del comercio, de la política exterior y del ejército), fracasó ante la resistencia imperialista, incluso dentro de sus propias filas, en 1886[55]. Como la ley de la *Home rule* de 1912-14 llegó demasiado tarde por causa de la guerra, la última palabra la tuvo la revolución. En ello había tenido León XIII una parte de responsabilidad.

Cierto que tras la caída de Gladstone no se reprodujo la nefasta situación precedente, pero se promovió una más estrecha dependencia de Irlanda con respecto a Gran Bretaña y se fomentaron los intereses de los «unionistas», de modo que volvió a crecer la excitación, a la que no pudo sustraerse el episcopado. El papa, por su parte, aconsejado por el prefecto de la Propaganda, Simeoni, y por el Colegio Irlandés, mostró poca comprensión para con

51. *Acta Leonis* III, 130.
52. *Acta Leonis* III, 188s.
53. SCHMIDLIN PG II, 488.
54. Ibid. 493.
55. P. KLUKE, o.c. 285.

el estado de ánimo de Irlanda, que ahora era por cierto mucho más de índole nacional que económica [56]. En la carta de 24 de junio de 1888 a todo el episcopado — el 20 de abril de aquel año, la Congregación de la Inquisición había dado una respuesta negativa a la consulta sobre la licitud del boycot por parte de los granjeros y había exhortado a la caridad y a la justicia — subraya León XIII que la cuestión cae no sólo bajo la autoridad de los obispos, sino también bajo la suya propia y se muestra enojado porque se piensa que él no está suficientemente informado [57]. La cuestión irlandesa, en la que los complejos políticos, con su mezcla de razón y sinrazón, estaban irremediablemente ligados por todos los lados con aspectos eclesiásticos, y que al mismo tiempo ofrecía un ejemplo de la problemática de la política directa leoniana, seguía fraguando latentemente, y a ello se añadió la legación de Vannutelli en 1904 [58], que vino a agravar la situación eclesiástica.

Donde había fracasado Gladstone en 1873 pudo triunfar el liberal Asquith el año 1909: Junto con la Queen's University de Belfast, erigió la National University de Dublín, con sus tres Colleges en Dublín, Cork y Galway. En principio, las dos universidades eran supraconfesionales, aunque la de Dublín era prácticamente católica [59].

El catolicismo en el Reino Unido de Gran Bretaña y en Irlanda era en aquella época un complejo poco homogéneo socialmente, como se echa de ver por las biografías de la serie de literatos importantes que se tenían, desde luego, por católicos, pero que sólo con reservas se pueden considerar como sus exponentes. C.K. Patmore (1823 [Woodfore] -96) creció sin educación religiosa; el autor del *Unknown Eros* (1877) se había convertido al catolicismo en 1864 en Roma. Su amigo más joven G.M. Hopkins (1844 [Stratford, Essex] -89) se convirtió bajo el influjo de Newman en 1866 y en 1868 ingresó en la Compañía de Jesús; el lírico del *inscape*, de lo peculiar y profundo de las cosas, es uno de los poetas religiosos más originales y espontáneos. Una existencia marginal fue

---

56. SCHMIDLIN PG II, 493. D.H. AKENSON, *The Church of Ireland. Ecclesiastical Reform and Revolution, 1880-1885*, Yale 1971.

57. *Acta Leonis* VIII, 253 251 («Num igitur in eo temeritas inest, quod aiunt, de caussa nos iudicavisse non satis cognita?»).

58. SCHMIDLIN PG III, 111.

59. Cf. A. BELLESHEIM, en AkathKR 1910.

Francis Thompson (1859 [Preston, Lancaster] -1907), hijo de padres convertidos; ingresó de joven en el seminario de Ushaw, desde 1885 fue opiómano vagabundo en Londres, en la década de los noventa morador casi habitual del convento de franciscanos de Pantasaph en Gales del norte, poeta del amor de Dios, al que no es posible sustraerse *(The Hound of Heaven,* 1890). G.K. Chesterton (1874 [Londres] -1936) abrazó la fe católica romana ya entrado en años; pero su historia del muchacho escocés hijo de labradores católicos y el ateo, cuyo duelo a muerte es reiterada e insistentemente impedido por los perpetuos amigos de componendas *(The Ball and the Cross,* 1909), muestra su hostilidad, también por motivos sociales, contra los representantes de los *Herejes* (1905), tan inconformista como su *Orthodoxy* (1908). Con su amigo Hilaire Belloc (1870-1953), alumno de los oratorianos de Birmingham, emprendió un encarnizado duelo apologético contra la sociedad inglesa. El hecho de haber sido Belloc de procedencia franco-irlandesa (fascinado por Charles Maurras), está en consonancia con la orientación continental del *revival* irlandés, cuyos principales partidarios se habían, sin embargo, alejado de la Iglesia [60], lo que es un buen indicio de la problemática del catolicismo irlandés.

En el *Canadá,* el número de los católicos con respecto a la población global bajó del 42,9 % en 1871 al 39,4 % en 1911 [61]. El catolicismo franco-canadiense en la provincia de Quebec, que en el pontificado de Pío IX había desarrollado una actitud marcadamente conservadora y dominaba de hecho la vida pública bajo una fuerte autoridad eclesiástica [62], sufrió en el último cuarto de siglo violentas tensiones, que en buena parte surgieron en base a las relaciones con Francia. Las relaciones económicas franco-

---

60. J.C. Reid, *The Mind and Art of C.K. Patmore,* Londres 1957; J.G. Ritz, *Le poète G.M. Hopkins,* París 1960; R. Hill en F. Thomson, *Lex. der. Weltliteratur* II, Friburgo de Brisgovia 1961, 1074s, M. Ward, *G.K. Chesterton,* Londres 1944, R. Hill, o.c. 330-332; J.B. Morton, *H. Belloc,* Londres 1955

61. Saint Denis, *Tablas* V y VI. La proporción de la población de origen irlandés descendió en este período del 24,3 % al 14,9 %, mientras que la proporción de la población de origen francés se elevó del 37,9 % al 41,7 %. La inmigración desempeñó todavía durante largo tiempo un importante papel en 1914, uno de cada cuatro canadienses había nacido fuera del dominio.

62 HI VII, 746-751.

canadienses se hicieron cada vez más estrechas desde 1890, y al mismo tiempo la sociedad franco-canadiense, cuya idea de Francia llevaba más el sello de la restauración que el de la revolución, se vio cada vez más afectada por el espíritu de Victor Hugo. Esto dio lugar a que las polémicas internas del catolicismo francés, el pro y el contra de la política del *ralliement* de León XIII y la política eclesiástica de la tercera república, repercutieran en los católicos canadienses como algo que les concernía personalmente.

Estas repercusiones estaban ligadas a diferencias internas en el episcopado dentro del Canadá. E.-A. Taschereau, arzobispo de Quebec de 1871 a 1898[63], había sostenido ya desde el comienzo de su episcopado una idea de la relación entre la sociedad burguesa y la Iglesia diferente de la del obispo de Montréal J. Bourget, muerto en 1876. Por esta razón era tenido por sospechoso de liberalismo por los conservadores y tuvo que defenderse contra extremistas llegados de Francia, cuya repatriación exigió.

El propietario y editor de «La Vérite», J.-P. Tardivel (1851-1905), se había propuesto como modelo a Louis Veuillot y desde 1881 combatía, juntamente con su amigo el jesuita J. Grenier, a todo los que a su parecer no se orientaban con suficiente exclusivismo hacia Roma. El tandem Veuillot-Tardivel sugirió la comparación de Taschereau con Dupanloup[64]. El arzobispo Taschereau se apresuró a enviar a su clero el breve —junto con un comentario adaptado a las condiciones del Canadá— que León XIII había dirigido en 1882 a los católicos españoles, exhortándolos a la paz con ocasión de las polémicas en «El siglo futuro» y las ocurrencias de Nocedal, el «Veuillot español»[65]. El publicista Tardivel era demasiado radical incluso para monseñor Lafleche, obispo de Trois-Rivières y líder de los obispos rigurosamente conservadores del Canadá. Taschereau, en su *Mandement sur les sociétés secrètes* de 1883, se reservó determinar por sí mismo qué asociaciones estaban comprendidas en la prohibición eclesiástica. Con ocasión de la publicación de la encíclica *Humanum genus* de 1884 subrayó la necesidad de combatir a los francmasones, pero añadía que en el Canadá eran éstos muy escasos[66].

---

63. P. SAVARD, o.c. índice.
64. P. SAVARD, o.c. 84. 65. En este vol. p. 195.
66. Sin embargo, para con los «Knights of Labor» (cf. 247ss) adoptó Taschereau

Como la postura fundamental del arzobispo Taschereau respondía a la intención de León XIII más que la de sus adversarios, fue nombrado cardenal en 1887[67].

En los años noventa surgió también en el Canadá francés una disputa sobre la cuestión escolar. Pero dado su punto de partida, a saber, la posición dominante de la Iglesia en la escuela, se distingue de conflictos análogos. En 1886 se atacó a los sulpicianos, acusándoles de perjudicar a la congregación de los Hermanos de las escuelas cristianas con su intervención en favor de una mayor participación de los seglares en la escuela[68]. El año 1893 se formuló la reclamación de que también el personal docente eclesiástico fuera sometido al igual que los laicos a un examen, del que habían sido dispensados en 1846. También el tradicional programa humanístico de estudios, fue cada vez más discutido. El *premier* del Dominio del Canadá, John A. Macdonald, que había desempeñado este cargo casi sin interrupción desde el British-North-American Pact (1867), fue remplazado en 1891 por el liberal Wilfred Laurier. Cuando el liberal F.-G. Marchand, presidente del consejo de Quebec, quiso erigir en 1897 un ministerio de instrucción, se produjo una violenta lucha pública y el proyecto no obtuvo la mayoría en el parlamento[69]. León XIII tomó en 1889 la iniciativa de elevar al rango de instituto pontificio la universidad eclesiástica de Ottawa (existente desde 1849), en la que actuaba el arzobispo J.-Th. Duhamel (1874-1909); la universidad, reconocida oficialmente en 1866, fue la primera del Canadá que impartió enseñanza bilingüe (francés e inglés).

— contrariamente al arzobispo J.J. Lynch de Toronto (1860-88) — una actitud de repulsa (en 1883, consulta a Roma, con respuesta negativa, en 1866 reiterada consulta, porque la decisión sólo se había referido a Quebec, a la que se responde que la decisión es general); P. Savard, o.c. 212-220. Sobre el proceso ulterior: J. Hulliger, *L'enseignement social des évêques canadiens, 1891-1950*, París 1958; M. Têtu, *Les premiers Syndicats cath. canadiens, 1900-1921*, tesis, Laval University 1961.

67. Tardivel trató en vano de obtener en 1888-89 una audiencia de León XIII, aunque al fin fue recibido benévolamente en 1896, si bien él mismo no parece haber quedado satisfecho de la audiencia.

68. F.S. Louis, *Les frères des Écoles chrétiennes au Canada. 1837-1900*, Montréal 1921. Sobre el conflicto escolar en conjunto: P. Savard, o.c. 177-186.

69. Un ejemplo del nuevo rumbo hacia un régimen conservador extremo es el camino seguido por el político J.-I. Tarte, en otro tiempo amigo de Tardivel, después su adversario: L. Lapierre, *J.-I. Tarte: Relation between the French Canadian Episcopacy and a French Canadian Politician, 1874-96*, en *Rapport de la Société Canad. d'Histoire de l'Église Catholique* (1958) 23-29.

Un ejemplo del paulatino recrudecimiento de las tensiones fue la propuesta hecha al cardenal Taschereau (1889) de intervenir cerca de la reina Victoria en la «cuestión romana». La negativa del cardenal fue considerada como traición al papa. Por otro lado, en estos años se observaba una creciente hostilidad contra la Iglesia, que en parte procedió del Ontario inglés, de donde pasó a Quebec el antijesuitismo, y en parte también de Francia. La anticatólica «Equal Rights Association» fundó un grupo en Montréal, y la logia radical *Grand Orient*, una rama en el Canadá francés.

Los conflictos perduraron después de la muerte del cardenal Taschereau (en Quebec le sucedió L.-N. Bégin, 1898-1925) conforme al sesgo político en Francia. Ejemplo de ello es la perplejidad en que se halló en 1902 en Montréal el gran predicador francés J.-F.-R. Rozier, cuando se le reprochó el no haberse distanciado suficientemente del gobierno francés en una entrevista con la prensa.

El primer sínodo plenario (1911) proclamaría la interna cohesión del catolicismo francés e inglés en el Canadá. La gran autoridad de que gozaba la Iglesia no obstante un cierto agudizamiento del liberalismo, se advierte en el discurso del primer ministro del Estado de Quebec, L. Gonin, en el congreso eucarístico de 1910: «El Estado del Canadá no ve en la Iglesia un enemigo, al que haya que combatir como a un rival; ve en ella un aliado y su mejor apoyo» [70].

El catolicismo en *Australia* entró en un nuevo período de expansión cuando en 1884 fue nombrado arzobispo de Sidney P.F. Moran [71], que en 1885 se convertía en el primer cardenal de Australia. No obstante el retroceso de la inmigración irlandesa, el número de católicos en la creciente población blanca global se mantuvo bastante constante: en 1841: 40 000 en un total de 211 000 habitantes; en 1901: 0,85 millones frente a 3,78 millones [72].

---

70. A. Touchet, *Le congrès eucharistique de Montréal*, en «Correspondant» 141 (oct. 1910) 3-30.

71. P.F. Moran (1830-1911), irlandés de nacimiento, estudió en el Colegio Irlandés de Roma y después de 1866 actuó como secretario de su tío, el cardenal Cullen. Compuso la *History of the Catholic Church in Australia*, 2 vols., Sydney 1896).

72. La proporción había cambiado notablemente hacia 1927: 1,1 mill frente a 6,3 mill.; 480 000 en la provincia eclesiástica de Sydney, 320 000 en la de Melbourne.

Fue de gran importancia el que el cardenal Moran pudiera inaugurar en 1888 en Manly (al norte de Sidney el «St. Patrick's Ecclesiastical College» por él fundado, con lo cual se hizo posible la formación de un clero nativo. Esto contribuyó a disminuir la tensión que habían llevado consigo al país los religiosos y sacerdotes seculares llegados de Europa [73], como también a disipar hasta cierto punto los temores que los establecimientos franceses inspiraban a los ingleses de Australia. Pero la desconfesionalización escolar produjo sobre las escuelas católicas en Australia efectos más negativos que en Gran Bretaña: La supresión de las subvenciones oficiales sólo escasamente se podía compensar con esfuerzos propios, y los obispos australianos tuvieron que reclutar en Europa auxiliares de congregaciones dedicadas a la enseñanza. Hasta mediados del siglo XX las fundaciones solían ser filiales de órdenes extranjeras. Entre las fundaciones propiamente australianas se cuentan las «Sisters of St. Joseph» en Goulburn (1882) y en Lochinvar (1883), y las «Our Lady'Nurses of the Poor» (1913).

El cardenal Moran siguió en la celebración de sínodos plenarios periódicos en Sidney (1885, 1895, 1905) el ejemplo dado en el pontificado de León XIII. La creciente conciencia social del catolicismo australiano se expresó en los congresos que tuvieron lugar desde 1900, y que en su cardenal hallaban una figura de jefe, enérgica, eficiente y leal a la constitución del «Commonwealth of Australia». Moran era favorable al «Australian Labour Party» y mostró su simpatía por las huelgas en los años noventa, lo que respondía al *status* social de la mayoría de los católicos en Australia, aunque los conservadores le tildaban de socialista [74].

Al igual que la población global, también los católicos se concentraban en Nueva Gales del Sur y en Victoria. Esto originó en Australia occidental — donde las condiciones naturales en la parte sudoeste favorecían también una mayor densidad de población — dificultades para establecer una organización eclesiástica. Trabajaba en esta región desde 1863 el sacerdote irlandés M. Gibney, nombrado en 1887 obispo de Perth (obispado desde 1845). La actividad misional de los trapenses de la abadía de Sept-Fons en la

73. HI VII, 751s.
74. P. FORD, *Cardinal Moran and the A. L. P.- A Study in the Encounter between Moran and the Socialsm,* Melbourne 1966; cf. también la bibliogr. en cabeza del capítulo.

Beagle-Bay-Mission no respondió a las esperanzas. En 1901 fueron reemplazados por los palotinos (bajo el generalato de P. Whitmee). El catolicismo pudo desarrollarse prósperamente, de modo que el cardenal Cerretti, en su visita de 1915-17, se halló allí con una Iglesia de gran vitalidad sin grandes tensiones internas ni externas.

X. El camino americano

Por Oskar Köhler

Profesor de la Universidad de Friburgo de Brisgovia

BIBLIOGRAFÍA: HI VII, bibliografía general 34s y cap. IX (p. 282s y XXX (p. 734s); H.J. NOLAN (dir.), *Pastoral Letters of the American Hierarchy, 1792-1970*, Huntington 1971, cf. sobre ello, J.T. ELLIS, en CHR (1972) 388-393; J.T. ELLIS, *A Select Bibliography of the History of the Catholic Church in the US*, Nueva York 1947; TH. MAYNARD, *The Story of American Catholicism*, Nueva York 1941, [5]1949; TH. ROEMER, *The Catholic Church un The United States*, Londres 1950; J.T. ELLIS, *American Catholicism*, Nueva York 1956 (perspectiva crítica respecto de J.G. Shea y Th. Maynard); id., en *New Cath. Encyclopedia* 14 (1967) 425-448 (con referencia especial de los movimientos inmigratorios); mejores exposiciones de conjunto: T.T. MCAVOY, *A History of the Catholic Church in the Unites States*, Notre Dame 1969; P. GUILDAY, *A History of the Councils of Baltimore, 1711-1884*, Nueva York 1932; SCHMIDLIN PG II, 494-500; III, 114ss; J.T. ELLIS, *The Life of Cardinal Gibbons*, Milwaukee 1952; J.H. MOYNIHAN, *The Life of Archbishop J. Ireland*, Nueva York 1953; M. CORRIGAN-MEMORIAL, *Compiled and published by J.M.* FARLEY, Nueva York 1902; sobre la controversia de la pérdida de fe de los inmigrados, cf. L. HERTLING, vol. índice, 162-166; C.J. BARRY, *The Catholic Church and German Americans*, Milwaukee 1953 (critica negativamente al grupo irlandés de Keane); sobre la influencia de los irlandeses: P.K. EGAN (bibliografía en cap. 9); F. DOWNING, en J.N. MOODY (dir.), *Church and Society*, Nueva York 1953, 843-904; H. BROWNE, *The Catholic Church and the Knights of Labor*, Washington 1949; ST. BELL, *Rebel, Priest and Prophet. A Biography of Dr. Edw. McGlynn*, Nueva York 1937; T.T. MCAVOY, *The great Crisis in American Catholic History, 1895-1900*, Chicago 1957; P.E. HOGAN, *The Cath. University of America, 1896-1903*, Washington 1949; J.T. ELLIS, *The Formative Years of the Catholic University of America*, Washington 1946; W.E. GARRISON, *Catholicism and the American Mind*, Chicago 1928; J. MANNIX, *The American Convert Movement*, Nueva York 1923; L.C. FEIERTAG, *American Public Opinion in the Diplomatic Relations between the*

United States and the Papal State, Washington 1933; R.D. CROSS, *The Emergence of Liberal Catholicism in America,* Cambridge, Mass. 1958.

La proporción de los católicos con respecto a la población blanca global se había elevado de 0,19 sobre un total de 7,8 millones el año 1820 a 4,5 sobre 33,5 millones el año 1870. Este aumento, debido especialmente a la inmigración de irlandeses[1], disminuyó en los años setenta, en los que de 2,8 millones de inmigrantes, 0,6 millones eran católicos (de ellos 180 000 irlandeses, 175 000 alemanes y 82 000 canadienses). En los años ochenta la proporción de la inmigración católica era de 1,2 sobre 5,2 millones (400 000 alemanes, 300 000 irlandeses, de Europa oriental unos 200 000, 130 000 italianos); en este período el aumento de población debido a nacimientos entre los católicos era casi tanto como el debido a la inmigración. En los años siguientes los italianos fueron con mucho a la cabeza entre los inmigrantes católicos, aunque en su mayoría llegaban a los Estados Unidos sin sus familias y luego volvían a la patria. En una población global de 76 millones en 1900 participaban los católicos con 12 millones; es decir, se habían triplicado desde 1870[2]. El año 1957 se calculaba un 25,7 por ciento de católicos[3].

La creciente movilidad de la era industrial hizo comprender la importancia del apostolado entre los emigrantes, sobre todo con respecto a los Estados Unidos. En la jornada de los católicos de Maguncia del año 1871 se fundó la «Asociación de San Rafael para la protección de los emigrantes católicos alemanes», principalmente por incitación del gran comerciante de Limburgo, Paul Cahensly (1838-1923; en 1885 diputado del Centro). Éste, en un viaje a los Estados Unidos en 1874, y luego de nuevo en 1883, estimulado por una carta de León XIII, aprovechó la cubierta inferior del barco para conocer las condiciones de la emigración. En Italia, todavía más afectada que Alemania, G.B. Scalabrini,

1. HI VII, 736.

2. En los datos numéricos seguimos a J.T. ELLIS, *New Cath. Encyclopedia* 14 (1967) 434s. Todas las cifras son inseguras porque la constitución americana prohíbe preguntar por la confesión religiosa. En el período de la inmigración se utiliza entre otros datos el criterio de la confesión del país de origen.

3. Todavía no se ha zanjado la controversia de los estadísticos. Los cálculos de G. SHAUGHNESSY, *Has the Immigrant Kept the Faith?,* Nueva York 1925, son aceptados por unos (HI VII, 737) y negados por otros (L. HERTLING, o.c., 162-166).

obispo de Piacenza desde 1876[4], tomó la iniciativa con la fundación de la «Pia Società dei Missionari di S. Carlo per gli italiani emigranti» (1887). Cahensly, que presentó su causa también en el Congreso de Lieja de 1887, entró en contacto con Scalabrini, que en 1890 fundó la «Società di S. Raffaele». En el espíritu de este ardiente apóstol trabajó también Francesca Saveria Cabrini (1850-1917)[5]. En torno a la «Società» surgió una disputa que va unida no al nombre de su fundador, sino al del laborioso alemán, conocida con el nombre de «Cahenslyismo», bastante poco objetiva, aunque surgida por un motivo razonable. En Lucerna, en una asamblea de la Asociación de san Rafael del año 1890, en la que se vio menoscabada la internacionalidad de la asociación por la ausencia de los americanos, se redactó un memorial, en el que se afirmaba que en los Estados Unidos 10 millones de católicos habían perdido la fe debido a las condiciones del apostolado en este país. Cahensly transmitió el memorial al papa, y en una carta a Rampolla elevó este número a 16 millones. Como remedio se recomendaba que las parroquias nacionales fueran sometidas a un obispo de su propio país[6].

La reacción en los Estados Unidos fue extraordinariamente violenta, tanto en el episcopado como en la opinión pública. Si bien el papa en 1891 encargó a Rampolla y Ledóchowski rechazar la idea de un episcopado americano diferenciado según las naciones[7] y restringió las medidas de asistencia pastoral a los italianos por medio de sacerdotes italianos, contra lo que había recomendado en 1888[8], sin embargo, el incidente de Lucerna no era tan fácil de reparar, y la benevolencia que León XIII manifestaba en este caso no era, como en otras ocasiones, sino un indicio de cómo

---

4. I. FELICI, *G.B. Scalabrini*, Monza 1954; M. CALIARO - M. FRANCESCONI, *L'Apostolo degli emigranti, G.B. Scalabrini*, Milán 1968.

5. Fundó las «Misioneras de los Sacratísimos Corazones» (confirmada en 1881) y se consagró, primero en Nueva York y luego en otras varias ciudades, al apostolado de los emigrantes italianos; murió en Chicago. Fue beatificada el 7 de julio de 1946. Las tristes condiciones que trató de remediar fundando escuelas, hospitales y orfanatos no deben cargarse en cuenta a la cura de almas de los sacerdotes americanos (L. HERTLING, o.c. 171s). C. CAMINADA, *Una Italiana per le vie del mondo*, Turín 1946.

6. L. HERTLING, o.c. 162-166.

7. ASS 24, 685: «Cum enim tunc temporis inanes rumores spargi in vulgus cepissent de Catholicae Hierarchiae in Statibus Foederatis ratione ita immutanda isthuc Catholicis ex variis Europae nationibus populares Episcopi praefici deberent...»

8. L. SCHMIDLIN PG II, 497.

las ideas occidentales podían desenfocarse al dirigir la mirada hacia el «Nuevo Mundo».

Por supuesto, los sentimientos nacionales contribuían a agravar las cosas. El senador Cushman C. Davis presentó el asunto en el congreso de 1891, tuvo palabras amables para el papa, el cardenal Gibbons y el arzobispo Ireland, pero muy polémicas contra los alemanes. El «Catholic World», en enero de 1892, atacó a los italianos, a los que —decía— más les valdría librar al papa de su yugo. Denis Joseph O'Connell, entonces rector del Colegio Americano en Roma[9], escribió en 1891 a su amigo Gibbons: «Para nosotros es esto un asunto puramente religioso, pero para ella [la curia] es un asunto político, que entra dentro de su política con respecto a las potencias centrales»[10]. De cualquier forma, es bien cierto que en este caso había una cuestión pastoral tratada con la cautela que imponían las circunstancias concretas y que, como en otros casos del pontificado, el cálculo político (o lo que se tenía por tal) podía desempeñar un papel perturbador[11]. Ahora bien, por lo que hace al diagnóstico objetivo e imparcial, seguramente el arzobispo Ireland —el más herido en su orgullo americano—, al estimar que en la inmigración habían perdido la fe católica cosa de un millón o millón y medio, no estaba demasiado lejos de la realidad que debe considerarse como normal.

La controversia acerca del apostolado de los inmigrantes se sitúa ya en el horizonte del gran conflicto de los años noventa, pero ilustra un problema crucial del catolicismo estadounidense de aquella época. Las dificultades de una minoría en medio de una sociedad global constantemente hostil y agresiva[12] fueron agravadas por su falta de homogeneidad nacional, mientras que por otro lado los grupos de los diferentes países de origen hallaban en sus parroquias nacionales un cierto calor de nido, de modo que resultaba problemática tanto la formación de una conciencia católica de conjunto como la adaptación cultural a la sociedad americana. Ahora bien, esta tendencia, fomentada por los países

---

9. R. McNamara, *The American College in Rom. 1855-1955*, Nueva York 1956.

10. L. Hertling, o.c. 216-221, aquí 217s.

11. Con cierta resignación se toma nota de que Th. Maynard, el año 1941, habla en este contexto de la «soberbia teutónica»; cit. por Hertling, o.c.

12. HI vii, 737; acerca de la campaña difamatoria de la «American Protective Association» (APA) en los años noventa, cf. L. Hertling, o.c. 194.

europeos de origen, contradecía, especialmente en la segunda generación de inmigrantes, a las condiciones sociales. Así surgieron problemas jurídicos parroquiales cuando se deseaba cambiar de parroquia y consiguientemente de *rector ecclesiae*. La cuestión de la lengua en sí parece haber desempeñado un papel relativamente secundario. Los irlandeses hablaban su inglés, y los alemanes —que después de éstos eran el grupo más importante hasta los años ochenta— aprendieron rápidamente, por lo menos en la segunda generación, la lengua del país.

Más difícil era la situación para los italianos y los inmigrantes procedentes de los pueblos de Europa oriental. En realidad, ni siquiera el dominio común de la lengua americana logró suprimir las diferencias, las cuales eran, no en último término, asunto de posesión clerical. La «Asociación Central Católico-Romana Alemana» (desde 1857) —que era hacía tiempo la única organización católica que abarcaba todos los Estados— desempeñaba en el catolicismo americano un importante papel, que desencadenó reacciones naturales en los católicos de origen irlandés, que entre sus compatriotas, con mucho los más numerosos y sumamente influyentes, no querían tolerar grupos especiales en la jerarquía. La cuestión de la pertenencia a una parroquia [13] fue tratada con dilaciones por la *Propaganda Fide* en 1887, hasta que finalmente en 1897 fue resuelta en el sentido de que los hijos nacidos en América de inmigrantes que no hablaban inglés, en la edad adulta podían abandonar la parroquia de sus padres e incorporarse a una parroquia de lengua inglesa, y que los inmigrantes que hablaban ya inglés podían ser miembros de una iglesia de lengua inglesa y por tanto no estaban obligados a someterse al párroco de su comunidad nacional [14].

La creciente movilidad social arrastró también poco a poco a los católicos al proceso mixto americano. Un censo (no seguro) registra en 1916: 5660 parroquias católicas nacionales; en 3502 de

13. Memorial de Ireland y Keane en 1866 sobre la «cuestión alemana»: «La lucha por los derechos de los alemanes se lleva con el encarnizamiento y el espíritu agresivo característicos de los compatriotas de Bismarck»; sobre la cuestión de la lengua: L. HERTLING, o.c. 166-172. Ireland y Keane estuvieron en Roma por el mismo tiempo que el párroco Peter Abbelen, que abogó por el mantenimiento de las parroquias alemanas, con una recomendación por parte de Gibbons, que Hertling no parece tener por sincera.

14. ASS 30, 256.

ellas se predicaba *también* en inglés, en algunas, suplementariamente, también en otra lengua [15]. El episcopado irlandés perseguía la meta razonable de la anglicización del catolicismo en general en los Estados Unidos, aunque este objetivo podía verse ciertamente dificultado por los mudables sentimientos nacionales [16].

Los eclesiásticos más destacados de los Estados Unidos durante el pontificado de León XIII habían nacido por los años treinta y eran predominantemente de origen irlandés. James Gibbons (1834-1921) era hijo de inmigrantes irlandeses de Baltimore, aunque había crecido en Irlanda, debido a un retorno pasajero de sus padres a la patria de 1837 a 1853. Sacerdote desde 1861, fue consagrado obispo en 1868 y fue el más joven de los padres que participaron en el concilio Vaticano I. En 1872 fue nombrado arzobispo de Richmond [17]. Su libro *The Faith of Our Fathers*, publicado en 1876, tuvo gran éxito entre los católicos americanos, aunque no tenía grandes vuelos teológicos; Gibbons sabía emplear una apologética acomodada a sus destinatarios [18]. Fue auxiliar de J.R. Bayley, eclesiástico anglicano que en 1842 se había convertido en Roma, y en 1877 le sucedió como arzobispo de Baltimore. Gibbons, cardenal desde 1886, fue bajo diferentes aspectos la réplica americana de Manning, que en varias ocasiones le auxilió en la política eclesiástica. Estaba convencido de la misión del papado, pero era decidido allí donde reconocía su responsabilidad episcopal dentro de la situación específica del catolicismo en los Estados Unidos.

La constitución de los Estados Unidos era para él una especie de Sagrada Escritura secular: «Yo no suprimiría o alteraría un solo artículo, una sola línea, o una sola palabra» [19] (1897). Su re-

---

15. Las parroquias de una lengua eran: 530 españolas (en el sudoeste), 466 polacas, 206 alemanas, 200 francesas (la mayor parte canadienses), 149 italianas. L. HERTLING, l.c.

16. El sacerdote alemán Peter Rosen publicó en 1897 un escrito (prohibido por las autoridades eclesiásticas) *Erzbischof Ireland, wie er tatsächlich ist* (= La verdad sobre el arzobispo Ireland), en el que atacaba a un hombre que no dejaba piedra por mover para ser americano y hacerse tener por tal; el cardenal Gibbons, al conferir el palio en 1891 al arzobispo Katzer, austríaco, se expresó enérgicamente contra la parcelación nacional de la única Iglesia católica en los Estados Unidos.

17. Aparte de la biografía de J.T. Ellis, cf. la caracterización distanciada, de L. HERTLING, o.c. 190-195, 200-202; SCHMIDLIN PG II y III varias veces (índices).

18. El libro sigue hasta en el título un modelo francés y fue traducido al alemán como también lo fue un vademécum del sacerdote publicado con el título *The Ambassador of Christ*, Baltimore 1897. En 1917 emprendió Gibbons una semblanza autobiográfica retrospectiva.

19. Citado según J.T. ELLIS, en *New Cath. Encyclopedia* 6 (1967) 468.

serva con respecto a algunos católicos de lengua alemana no era infundada. Contribuyó notablemente al desarrollo del catolicismo americano y a su posición en la sociedad global [20].

Mucho más difícil resulta enjuiciar a John Ireland (1838-1918). Nacido en Irlanda (en Burnchurch), fue con sus padres a los Estados Unidos en 1848. De allí lo envió el obispo francés de St. Paul (Minnesota) al seminario menor de Meximieux en Francia, donde se formó en el espíritu de Dupanloup. Regresado a St. Paul, en 1861 fue ordenado sacerdote; desde 1875 fue obispo titular y auxiliar, en 1884 fue nombrado obispo con sede propia; ganó a otros obispos para la solicitud de que St. Paul fuese erigido en arzobispado (1888). Su patriotismo no era tan natural como el del cardenal Gibbons; podía llegar a la exaltación [21]. No obstante la diversidad de opiniones y de temperamentos, Gibbons e Ireland iban unidos en la aspiración a un catolicismo americano original. Se hicieron célebres sus palabras dirigidas al concilio de Baltimore en 1884 bajo el título «The Catholic Church and Civil Society»; su propensión a las tareas de publicista está documentada por la colección de ensayos *The Church and Modern Society*. En la polémica en torno al «americanismo», su apoyo a la concepción misionera de I.Th. Hecker debió de ser menos problemático que su comportamiento después de la carta condenatoria de León XIII, *Testem benevolentiae*, de 28 de enero de 1899, dirigida al cardenal Gibbons [22].

20. L. HERTLING, o.c. 210 no hace justicia a Gibbons al decir de él que era, «más hábil, más eficaz, más importante», que M. Corrigan (cf. p. 241), pero atribuye a éste «mayor carácter». Aquí se trata de dos jerarcas radicalmente diferentes, que no admiten comparaciones. Que el «más hábil» como político tuviera que ser más acomodaticio es algo que está en la naturaleza misma de las cosas, en Roma y en cualquier otra parte.

21. En el centenario de 1889 en Baltimore: «Los americanos no desean una Iglesia de talante extranjero que no pueda ejercer influjo en ellos Yo quisiera que todos los católicos fueran ardentísimos patriotas» (cit. según L. HERTLING 213). Le gustaba hablar de su participación como capellán militar de los Estados del Norte en la batalla de Corinth; J.P. SHANNON, en *New Cath. Encyclopedia*, 7 (1967) 611. Como miembro del partido republicano luchó por el presidente McKinley.

22. Sobre el «americanismo», cf. cap. 24. Acerca del comportamiento de Ireland después de 1899, véase, aparte de Moynihan (bibliografía del capítulo), L. HERTLING, 1954, 238 y el diario (publicado en 1957) de F.X. KRAUS 739s, que — amigo de Denis Joseph O'Connell y de John Keane — es mucho más severo en sus juicios sobre Ireland que HERTLING, el cual aprueba sin reservas la actitud de la curia en esta crisis. KRAUSS se expresa así sobre la actitud de Ireland durante una recepción de los cardenales en agosto de 1900, en la que el papa, dándole la preferencia, lo hace hablar sobre América: «Y todo esto es pura comedia. A Ireland sólo le movía una idea: la de ven-

Al círculo más íntimo de este influyente grupo del episcopado americano pertenecía el irlandés John Keane (1839-1918), a cuya iniciativa, apoyada en particular por Irlanda, se remonta la fundación de la «Catholic University of America» en Washington[23]. Él fue su primer rector, pero también una de las primeras víctimas de la marejada del «americanismo» (depuesto en septiembre de 1896; v. más adelante). De 1900 a 1911 actuó como arzobispo de Dubuque. Desempeñó un papel importante en las disputas, que alcanzaron su mayor virulencia en los años 90, el rector (desde 1885) del Colegio Americano en Roma, Denis Joseph O'Connell (1849-1927), nacido en Irlanda, íntimo amigo de Gibbons y su «enlace» en el Vaticano, donde se le consideraba como «liberal». En 1895 debió Gibbons consentir en su destitución como rector del colegio y sólo pudo salvaguardar su prestigio y el de su amigo nombrándole rector de su iglesia titular en Trastevere; en 1903 lo llevó de rector a la universidad de Washington y también en adelante siguió conservándole su amistad[24].

Las limitaciones del cardenal se manifestaron también cuando en 1890 quiso promover al arzobispado de Milwaukee a John Lancaster Spalding, obispo de Peoria y cofundador de la universidad de Washington, su plan fracasó ante la resistencia de la curia[25].

La figura de primera fila en el partido contrario —así hay que designarlo— dentro del episcopado americano fue Michael A. Corrigan (1839-1902), hijo de padre irlandés, que había inmigrado en 1828. En los años de 1859 a 1863 estudió en el Colegio Americano fundado por Pío IX en Roma y fue ordenado sacerdo-

---

garse de sus enemigos... Todas estas concesiones sólo deben servir a un objeto: proporcionarle el capelo cardenalicio...» (Kraus está informado por Denis O'Connell). Sobre la crítica de Ireland después de 1899: F.X. KRAUSS, o.c. 749.

23. P.H. AHERN, *The Life of John J. Keane, Educator and Archbishop*, Milwaukee 1955.

24. Un malentendido en la edición de los diarios de F.X. Kraus dio lugar a la ironía de que Denis fuera confundido con su tocayo WILLIAM HENRY (en 688), en 1895 nuevo rector del Colegio Americano, protegido por el papa y por Rampolla, totalmente inadecuado para tratar de cerca con F.X. Kraus (cf. más adelante 592). Denis J. O'Connell fue nombrado en 1912 obispo de Richmond, sufragáneo de Gibbons, por lo cual se temió que viniera a ser sucesor de éste; cf. C.J. BARRY, *New Catholic Encyclopedia* 10 (1967) 635s; acerca de William Henry O'Connell, la biografía por D.G. WAYMAN, Nueva York 1955.

25. J.L. Spalding era sobrino del arzobispo de Baltimore Martin John Spalding (HI VII, 740 741 745); F.X. KRAUS, o.c. 734 reseña un «sermón muy curioso» de Spalding en el Gesù de Roma y dice que con él subió a aquel púlpito el «Spectator».

te en Letrán por el cardenal Patrizi. En Newark, donde enseñó dogmática desde 1864, bajo la protección del integrista vicario general McQuaid, más tarde obispo de Rochester, fue consagrado obispo, a la edad de 34 años.

Promovió el colegio de los jesuitas en Jersey y organizó la primera peregrinación americana a Roma (1874). Después del concilio de Baltimore (1884) publicó una pastoral sobre «la verdadera libertad». Corrigan, obispo auxiliar desde 1880, fue en 1885 nombrado arzobispo de Nueva York. En las diversas cuestiones controvertidas (v. más adelante) adoptó Corrigan un punto de vista muy intransigente[26]. Mientras que Gibbons, Ireland y Keane estaban desconcertados por la aprobación del pernicioso libro de Charles Maignen, que potenciaba las tensiones americanas asociándolas con las franceses, Corrigan la acogió con aplauso.

En este espectro de hombres y tendencias fue creciendo el catolicismo en los Estados Unidos. Los temas del primer concilio plenario de Baltimore en 1866[27] ocuparon también en buena parte al tercero, del año 1884. El año anterior había invitado León XIII a Roma a una parte del episcopado, a fin de impartir instrucciones a los arzobispos por medio de la *Propaganda Fide*[28], y había previsto que el concilio proyectado fuese dirigido por un cardenal de curia. Los americanos lograron imponer su deseo de que la presidencia del concilio fuese confiada al titular de la sede de Baltimore, primer arzobispado de los Estados Unidos, James Gibbons, que había acogido el proyecto más bien con frialdad (J.T. Ellis). Un buen indicio del cambio que había experimentado la estructura del catolicismo americano es la participación en el concilio, de obispos *american-born:* en 1852 habían sido 9 de 32, en 1866, 14 de 45, y ahora 25 de 72, 15 de ellos de origen irlandés. A estos 15 prelados se añadían además 20 nacidos en Irlanda, de modo que los irlandeses formaban casi la mayoría (8 alemanes, 6 franceses, 4 belgas).

26. L. HERTLING, o.c. 208 sobre la disputa en torno al reformador agrario protestante Henry George, cuyas obras quería Corrigan que fueran incluidas en el índice: «aquí, como en todas partes, creía a pie juntillas en el *Roma locuta, causa finita*». J.J. ZUVIERLEIN, *Letters of Archbishop Corrigan to Bishop McQuaid and Allied Documents*, Rochester 1946; cf. J.T. ELLIS en la biografía de Gibbons. Corrigan favoreció la exposición de la historia de la Iglesia americana de J.G. SHEA, que respondía a su propia concepción (cf., sobre esto, J.T. ELLIS).

27. HI VII, 742s. 28. SCHMIDLIN PG II, 495s.

Una cuestión específicamente americana era la del procedimiento en los nombramientos de obispos. Mientras que la curia quería trasladar a América el modelo de los cabildos catedrales, había fuertes tendencias a introducir la elección por el clero [29]. El concilio decidió que los «consultores diocesanos» (la mitad nombrados por los obispos y la otra mitad elegidos por el clero) juntamente con los «párrocos inamovibles» [30] establecieran una lista, aunque los obispos de la provincia eclesiástica no estaban sujetos a ella al hacer sus propuestas al papa. Este notable procedimiento pudo mantenerse hasta 1918 (nuevo código).

León XIII intensificó la organización eclesiástica entre los años de 1880 y 1903 mediante la erección de 23 diócesis y 3 prefecturas; después de las creaciones llevadas a cabo bajo Pío X, había 82 obispados y 14 provincias eclesiásticas [31]. Mientras que el concilio plenario de 1884 se había celebrado sin asistencia de un delegado pontificio, en 1889 aprovechó León XIII la ocasión del centenario de los católicos americanos para enviar a Baltimore como representante suyo a su confidente de Perusa y acérrimo neoescolástico, Francesco Satolli (1839-1910) [32]. Con ocasión de la exposición colombina, organizada por los Estados Unidos en Chicago el año 1892 (cuarto centenario del descubrimiento) acudió Satolli por segunda vez, entonces como arzobispo titular, para llevar documentos pontificios. Mientras que el episcopado consideró esto como un gesto honorífico — Gibbons había transmitido al papa el deseo del gobierno —, los arzobispos, excepto Ireland, se sintieron molestados por el hecho de que Satolli se presentase ya como delegado apostólico permanente. Es difícil de enjuiciar la actitud de Satolli, que en octubre de 1896 regresó a Roma y fue remplazado por el arzobispo Sebastiano Martinelli (en 1889 prior general de los ermitaños de san Agustín, y cardenal en 1901) [33].

29. Es característico a este respecto el escrito de P. Corrigan (no el arzobispo de Nueva York): *What the Catholic Church most Needs in the US or: the Voice of the Priests in the election of the Bishops* («Lo que más necesita la Iglesia católica en los EE.UU. o la voz de los sacerdotes en la elección de los obispos») 1884.

30. Como no había beneficios de derecho eclesiástico, sólo eran «inamovibles» los rectores de las iglesias; en Baltimore se decidió que por lo menos la décima parte del clero diocesano fueran elevados a esta categoría.

31. SCHMIDLIN PG II, 495, III, 114.

32. Satolli había sido llamado de Perusa por León XIII en 1880 para el cargo de profesor de dogma en el Colegio de *Propaganda Fide* y en el seminario romano.

33. SCHMIDLIN PG II, 498 dice lisa y llanamente que Satolli fue recibido «en triunfo».

La cuestión escolar ocupaba en el catolicismo americano el centro del interés de forma sin duda todavía más marcada que en el catolicismo de otros países. La libertad constitucional de fundar escuelas privadas —su necesidad para la formación de conciencia de la minoría católica—, las dificultades financieras en un país tan extenso, éste es el cúmulo de factores bajo los que transcurre el problema de las escuelas[34]. En el concilio plenario de 1884 se formula muy ahincadamente el deber de los padres como mandato episcopal, aunque se restringe la tendencia a la excomunión en caso de desobediencia. Desde luego, hay que hablar de dispensa episcopal, ya que no hay, ni con mucho, suficientes escuelas católicas. El año 1900, las 200 escuelas primarias de 1840 habían alcanzado la cifra de 3812 (0,9 millones para unos 17 millones); sin embargo, más de la mitad de los niños iban todavía a otras escuelas, más o menos forzados por la necesidad. A esto se añadía que las Public Schools habían aumentado notablemente sus rendimientos[35].

De la enseñanza media y superior se ocupaban principalmente los jesuitas. En 1880 tenían en total 4000 alumnos, en 1890 llegaban a 5500, aunque con tendencia regresiva, debido, entre otras cosas, a que los jesuitas no se habían adaptado a las escuelas públicas en la organización y en el programa de estudios, discrepancia que corrigieron en parte en 1899, por instigación del segundo rector de la Catholic University, Thomas Conaty; la intensificación de las ciencias naturales quedó a mitad de camino, contra

---

De hecho Gibbons —conforme a la actitud adoptada ya en 1885 con respecto al deseo del papa— rogó a éste el 4 de enero de 1893 en nombre de todos los arzobispos (excepto Ireland) que tuviese a bien renunciar a la erección de una delegación apostólica permanente. El 14 de enero dio León XIII su orden por telégrafo; cf. J.T. Ellis en la biografía de Gibbons, y también *New Catholic Encyclopedia* 14 (1967) 441, donde habla de un *fait accompli*. Dado que, por lo demás, ya en noviembre de 1892 en la conferencia de los arzobispos en Nueva York intervino Satolli como delegado, cabe preguntarse qué podía significar la «propuesta» (así Ellis) de una delegación. Merece notarse que Satolli había llegado acompañado por O'Connell, tenía estrecho contacto con Gibbons y con Ireland y vivía con Keane, cuya remoción del cargo de rector de la universidad había preparado en 1895 antes de ser llamado de nuevo a Roma. F.X. KRAUS, *Tagebücher* 714, hace notar que Satolli, nombrado cardenal en 1895, había puesto trabas en Roma a Keane, y proporciona además «noticias americanas» sobre un modo de vida nada recomendable. L. HERTLING, o.c. 225s y 232s, habla de un «cambio de Satolli» hacia el año 1894.

34. Informaciones en L. HERTLING, o.c. 245-262; acerca de la disputa sobre las escuelas: ibid 221-224.

35. Cf. E. ANGERMANN, en HM 10 (Berna 1961) 305s.

el deseo de la «Notre Dame University» (desde 1842) dirigida por los agustinos. Las «Damas del Sagrado Corazón», que desde mediados del siglo hasta 1890 habían fundado en ciudades importantes 10 escuelas superiores para muchachas, trataron también de adaptarse dentro de ciertos límites.

Es natural que la escuela fuera uno de los campos de conflictos en la lucha por la identidad del catolicismo americano. En el congreso de la «National Education Association» de 1890 sorprendio J. Ireland al público y a muchísimos de sus correligionarios con la propuesta de integrar las escuelas parroquiales católicas en el sistema de las *Public Schools*, en cuyo caso la enseñanza de la religión se impartiría fuera de las clases generales de la escuela. Esto pareció a los unos traición y a los otros un solapado ataque romano contra la república libre. En Ireland se habían aunado el patriotismo y la preocupación por la creciente debilidad de las escuelas católicas para afrontar la competencia. La idea se concretó en el hecho de que las escuelas parroquiales de Faribault y Stillwater en la archidiócesis de St. Paul fueron arrendadas por un dólar al año, como parte del sistema escolar público, al consejo de enseñanza local, el cual se encargó de la retribución de las profesoras religiosas católicas (a excepción de la enseñanza de la religión que se había de impartir en la escuela). En favor del «Plan Faribault» se declararon Thomas Bouquillon, profesor de moral en la «Catholic University of America» y el grupo del episcopado adicto a Gibbons, mientras que lo combatieron violentamente el alemán Schroeder, dogmático, colega de Bouquillon, y los jesuitas. La negativa por parte de la mayoría de los católicos alemanes se explica por la perspectiva del *Kulturkampf* y no sólo por el empeño en conservar la lengua alemana. Roma, adonde se había recurrido para la solución del conflicto, respondió con un *tolerari posse*, remitiendo al mismo tiempo a la decisión del concilio de Baltimore. Pero la idea de Ireland había naufragado.

En Baltimore se proyectó también en 1884 la fundación de una universidad nacional católica, frente a la que Gibbons se mostró más bien reservado (J.T. Ellis). Promovieron la idea primeramente los obispos John Lancaster Spalding y John Keane; al plan se oponían principalmente el arzobispo Corrigan y el obispo de Rochester, Bernard J. McQuaid, así como buena parte de los jesuitas,

porque temían el espíritu liberal del grupo promotor. La donación de 300 000 dólares por una joven convertida facilitó el empeño y el consentimiento del Vaticano. El 13 de noviembre de 1889 pudo ser inaugurada con asistencia del presidente Harrison la «Catholic University of America» en Washington, como lo habían deseado los fundadores, mientras que Gibbons se había inclinado a Filadelfia, fuera de su propia archidiócesis[36].

Keane renunció a su obispado de Rochester para asumir el cargo de rector. Pero la hostilidad de algunos católicos al instituto siguió adelante. En el cuerpo docente era cabeza de la oposición contra Keane y sus amigos en el episcopado el dogmático alemán Joseph Schroeder. Éste había apoyado ahincadamente la crítica de América por Cahensly (v. antes, p. 235) y promovió en Washington una cátedra de historia de la literatura alemana, cuyas enseñanzas deberían impartirse de acuerdo con el espíritu de su escrito *Der Liberalismus in Theologie und Geschichte* (= El liberalismo en la teología y en la historia) (1881)[37]. Ireland logró por medio del delegado apostólico S. Martinelli[38] la remoción de Schroeder, que había sido apoyado por Corrigan. Ya en 1894 había regresado a Europa el dogmático alemán Josef Pohle[39]. La institución de J. Keane en el rectorado, decretada por León XIII, forma parte de la crisis del catolicismo americano (cf. más adelante)[40]. Después del rectorado de Th. Conaty (cf. antes, p. 243),

---

36. J.T. ELLIS, *The Formative Years of the Cath. University of America*, Washington 1946; id., *The Cath. Univ. of A., The Rectorship of John J. Keane. 1887-96*, Washington 1949. Keane puso también empeño en 1887-88 en que LUDWIG PASTOR fuese llamado a la universidad (*Tagebücher* 203 210), pero éste declinó la oferta porque el puesto no era apropiado para su *Historia de los papas*, lo cual no fue seguramente una desgracia para Keane, que según F.X. KRAUS (*Tagebücher* 683) era un «buen hombre, blando». Cf. P.E. HOGAN (bibliografía del capítulo).

37. El carácter de Schroeder es difícil de reconstruir, debido a lo tendencioso de las fuentes. HERTLING: sus adversarios lo presentaban como bebedor. F.X. KRAUS, *Tagebücher* 697, nota con satisfacción — Schroeder había promovido su censura — la información de Denis O'Connell, según la cual el profesor alemán «desaparecía por las noches de su habitación en la universidad para pasarlas en tabernas de mala muerte, bebiendo y divirtiéndose con mujerzuelas ». Schroeder fue de Washington a la facultad de teología de Münster († 1903). Cf. cap. XXIX.

38. Cf. p. 163; F.X. KRAUS, *Tagebücher* 697 (febrero de 1898).

39. El juicio de HERTLING (234), según el cual Pohle alcanzó más tarde «el renombre de uno de los primeros dogmáticos de su tiempo», es muy relativo; cf. LThK² VIII, 578.

40. El papa nombró a Keane consultor de *Propaganda Fide* en Roma. Sin embargo, persistió la lucha contra este hombre, que fue designado como «a rationalist, throwing all dogma over to modern ideas» (cit. por P.H. AHERN, o.c.), y volvió a los Estados Unidos. Sus amigos movieron al papa a nombrarlo en 1900 arzobispo de Dubuque.

la Universidad, no obstante los esfuerzos de Denis O'Connell (supra, p. 240), se vio abocada en 1904 a una desastrosa situación financiera, debido a las especulaciones del tesorero, y no salió a flote hasta diez años más tarde. Las más antiguas universidades (el concepto debe tomarse con cierta amplitud) de Georgetown (desde 1805) y de St. Louis tuvieron gran dificultad para adaptarse al proceso general; la que más fácilmente lo logró fue la «University of Notre Dame».

Otro tema complejo del concilio plenario de 1884 había sido la cuestión de cuáles eran las sociedades de ritual cuasimasónico a las que podían pertenecer los católicos. Era un viejo problema[41]. del que se había ocupado también el concilio provincial de 1875 en San Francisco. En él se resolvió instruir a los confesores para que permitieran en casos dudosos la pertenencia a una sociedad, pero con la obligación de abandonarla tan luego la sociedad «secreta» en cuestión fuera prohibida por la Iglesia.

La discusión vino a agudizarse tras la encíclica *Humanum genus* (1884), que contenía una condenación especialmente severa de los francmasones; ahora bien, dado que el empleo de un ritual era costumbre de muchas sociedades americanas, sólo quedaba la posibilidad de dejar la decisión a la conciencia de los fieles o promulgar una lista de las asociaciones prohibidas, lo cual resultaba sumamente difícil. Una conferencia arzobispal de 1886 permitió la «Grand Army of the Republic» (una asociación de veteranos de la guerra civil, cuyo presidente era un católico, hermano de un obispo) y la «Ancient Order of Hibernias». Sobre la prohibición nominal de otras asociaciones se discutió en las conferencias sin que se pudiese llegar a un acuerdo. En Boston en 1890 decidió la mayoría, dirigida por Gibbons, que sólo estaban prohibidos los francmasones, contra lo que luego protestó violentamente el otro partido episcopal (Corrigan, McQuaid, etc.). El arzobispo de Milwaukee, Katzer (p. 238, nota 16) se quejó a Roma. Las provincias eclesiásticas de Nueva York y Filadelfia prohibieron por su cuenta, la primera tres asociaciones y la segunda cuatro. En estas decisiones, no hubo ya manera de ponerse de acuerdo, de modo que en noviembre de 1892 —entre tanto había llegado Satolli como

41. HI VII, 743.

delegado — se optó por consultar a la curia. Tras largo tiempo, el 20 de agosto de 1894 el Santo Oficio, decretó la prohibición de tres sociedades. El escrito simultáneo de Rampolla, según el cual se dejaba a la prudencia de los metropolitanos la ejecución del decreto, sólo sirvió para crear confusión; en diciembre de 1894 encargó León XIII por medio de Satolli la promulgación del decreto[42]. En vano fue Gibbons a Roma en 1895: la crisis estaba ya en marcha. Se promovieron entonces asociaciones católicas como los «Knights of St. John» o los más importantes «Knights of Columbus», una separación que iba contra el principio de acomodación[43]. El recelo con que algunos obispos miraban incluso estas organizaciones y el hecho de que hasta 1905 no interviniera el episcopado en pleno a favor de la federación de diferentes asociaciones católicas, es una nota característica de la estructura social del catolicismo americano en el período anterior a la primera guerra mundial. Sin embargo, a nivel parroquial y diocesano, este catolicismo desarrolló una respetable actividad no sólo en la escuela, sino también en el terreno social, si se tiene en cuenta la precaria situación económica de muchos católicos.

La disputa acerca de una definición más precisa de las «sociedades secretas» fue también uno de los factores de la polémica en torno a la asociación «Noble and Most Holy Order of the Knights of Labor», fundada en 1869 en Filadelfia y propagada rápidamente bajo la dirección (desde 1879) del católico irlandés Terence Powderly. Las dos terceras partes de sus miembros eran católicos. En febrero de 1887 Gibbons pudo impedir que Roma la prohibiera, pero por entonces estaba ya en decadencia por diferentes razones, de modo que la importancia histórica de los hechos reside no tanto en la historia de esta asociación cuanto en la relación del catolicismo americano con la cuestión de política social que ella representa[44].

---

42. L. HERTLING, o.c., 202-206.

43. L. HERTLING, l.c.: «...aquí estaban los católicos entre los suyos y no había peligro de que insensiblemente fueran arrastrados al camino de las logias». Cf. F. McDONALD (bibliografía del capítulo).

44. HENRY BROWN, *The Cath. Church and the Knights of Labor*, Washington 1949; Sister JOAN LEONARD, *Cath. Attitude forward American Labor. 1884-1919*, Columbia Univ. 1946; F. DOWNING, en J.N. MOODY (dir.), *Church and Society*, Nueva York 1953, 843-904; L. HERTLING o.c. 196-202; A.M. KNOLL (bibliogr. del cap. XII, nota 236; P. MOURRET (bibliografía del cap. XII) 292.

Se ha dicho que «las posibilidades de lucro existentes por todas partes y constantemente repetidas» no permitieron que en los Estados Unidos apareciera una exasperación social similar a la europea [45]. Lo cierto es que también en este país se discutió mucho sobre salarios y sobre los riesgos de pérdida de los puestos de trabajo; pero a largo plazo tenía todavía más importancia la acumulación del capital en las manos de un pequeño grupo y el modo como se habían formado aquellas fortunas [46]. La concentración en el sector agrario produjo un creciente proletariado de trabajadores del campo, que fue recibido con los brazos abiertos en la industria. Ahora bien, en virtud de una legislación, jurisprudencia y administración totalmente orientadas a los intereses de los empresarios, los trabajadores se vieron entregados al desconsiderado mercado del trabajo, y en las crisis salían siempre perjudicados. Los inmigrantes, los esclavos negros emancipados y los niños constituían una inagotable reserva de mano de obra barata [47]. La formación de sindicatos estaba prohibida por la legislación y dificultada por la falta de solidaridad de la clase obrera, carente de homogeneidad. Los «Knights of Labor» constituyeron el primer movimiento obrero de importancia, que sin embargo —no obstante lo razonable de sus reclamaciones (a igual trabajo, iguales salarios de las mujeres y de los trabajadores de color, jornada de ocho horas, tribunal arbitral) y su marcada reserva tocante a la huelga— fue violentamente hostilizado por la sociedad americana global.

La misma mentalidad mostró la parte conservadora del clero [48], el cual, además, por el hecho de que los «Knights of Labor» imi-

---

45. L. HERTLING, o.c. 196, que sin embargo inmediatamente a continuación debe hablar de la crisis económica de 1885 y de sus consecuencias.

46. E. ANGERMANN, o.c. en la nota 35, 295-302. En la «guerra de Erie» (1867-68), de la especulación en torno al ferrocarril de Erie, Jay Gould arrebató al rey del ferrocaril, C. Vanderbilt, una inmensa fortuna y a su muerte en 1892 dejó una herencia de 92 millones de dólares (ambos grupos sobornaban a los políticos). Los célebres pioneros del gran capitalismo, A. Carnegie y J.D. Rockefeller, reunieron su capital no sólo con su habilidad sino también con una lucha brutal por la competencia, de la que fueron víctima los pequeños. El banquero J.P. Morgan hizo en 1895 al gobierno un préstamo de 60 millones de dólares, que proporcionó a su sindicato una ganancia indirecta de 72 millones.

47. En 1870 trabajaban 0,75 millones de muchachos de 10 a 15 años, en 1910 casi 2 millones; en 1910 era todavía normal para los adultos la semana de 60 horas; E. ANGERMANN, o.c. 302.

48. J. LEONARD, o.c. 56.

taban los usos burgueses de los francmasones, los incluyó entre las «sociedades secretas» prohibidas por la Iglesia. Dado que en las misiones populares se instigaba a los trabajadores católicos a abandonar esta asociación, su fundador, T. Powderly (nacido en el seno de una familia irlandesa con doce hijos) cambió el título de su asociación. El año 1884 Taschereau, arzobispo de Quebec (cardenal desde 1887), recibió en Roma, como respuesta a una consulta suya, que los «Knights of Labor» estaban prohibidos por la Iglesia. En la discusión del obispado americano sobre si la prohibición sólo se aplicaba al Canadá, se decidió volver a someter la cuestión al prefecto de la *Propaganda fide*, cardenal Giovanni Simeoni. En el Canadá, donde el arzobispo Lynch, de Toronto, favorecía a la organización, se discutió sobre si la respuesta se refería sólo a Quebec; la respuesta romana de 1886 era: prohibición general [49]. El escrito de 20 de febrero de 1887, firmado únicamente por Gibbons, pero preparado en colaboración con Ireland, Keane y Denis O'Connell, logró que declarase tolerados a los «Knights of Labor» [50].

Una mirada retrospectiva de Gibbons treinta años más tarde muestra los problemas intraeclesiales y públicos con que se enfrentaba. Otras organizaciones más radicales eclipsaron pronto a los «Knights of Labor» [51]. Y esto es lo que había querido evitar el grupo de Gibbons, que había apreciado siempre las reales oportunidades de los «Knights of Labor» [52]. En la radicalización de los

49. Cf. este vol., 230.

50. En *My Memories* («Dublin Review» 160 [abril 1917] 171; cit. según J.T. ELLIS): «Si los *Knights of Labour* no eran condenados por la Iglesia, ésta corría el peligro de concitar contra sí misma a todos los elementos de dinero y de poder... Pero si la Iglesia no protegía al hombre trabajador, estaría en contradicción con toda su historia; y esto no podía hacerlo nunca la Iglesia.» G.D. Wolff había dicho abiertamente en la «Catholic Quarterly Review» de abril de 1886 qué poderes tenía que temer Gibbons: «Es una futilidad que la prensa pública predique constantemente trivialidades sobre la paciencia y el respeto de la ley, mientras se ignoran, se perdonan, se ignoran o se aprueban de hecho evasiones y violaciones provocativas, practicadas constantemente por capitalistas y corporaciones gigantescas.»

51. Sobre esto E. ANGERMANN, o.c. 309, que cita la consigna de la organización: «Cada uno su propio jefe, cada uno su propio patrono», lo que constituye un cierto paralelo con la escuela de Vogelsang (cap. XII); F. DOWNING, o.c. 852, no cree imposible que la expresa tolerancia de la Iglesia fuera uno de los factores que influyeron en el retroceso.

52. L. HERTLING, o.c. 232, dice que la expresa prohibición de tres «sociedades secretas» el año 1894: «. .mostró que Roma no había cambiado sus principios, aunque en el caso especial de los caballeros del trabajo había hecho una excepción, o, *dicho más exactamente, había sido engañada*» (el subrayado es nuestro). Deja al lector conjeturar

contrastes sociales late una de las raíces de la creciente descristianización bajo la superficie de un vocabulario público cristiano [53]. La encíclica *Rerum novarum* no fue objeto de especial atención en el catolicismo americano [54]. Sin embargo, hubo algunos eclesiásticos que llamaban por su nombre a los problemas sociales. A la cabeza de ellos se hallaba John Ryan (1869-1945), hijo de un inmigrante irlandés, que con su tesis en la Catholic University of America sobre el tema *A Living Wage. Its Ethical and Economic Aspects,* causó ya verdadera sensación. El año 1916 apareció su obra principal *Distributive Justice.* El punto culminante de su actividad pública se sitúa en los años veinte [55]. Con él estaba ligado Peter E. Dietz (1878-1947), hijo de inmigrantes alemanes, que colaboró con algunos jefes de sindicatos y fundó una sección social en la «Asociación Central Católica Alemana». En este contexto hay que tener en cuenta que Dietz fundó un sindicato católico («Militia of Christ for Social Service») de acuerdo con la encíclica *Singulari quodam* de 1912. Los miembros católicos de la cámara de comercio indujeron en 1923 al arzobispo de Cincinnati, J.T. McNicolas, a cerrar la academia social de Dietz [56].

Un conflicto teorético-social con fuerte dosis de política eclesiástica y general fue el caso del párroco neoyorquino Edward McGlynn (1839-1900) [57], que tomó partido por la teoría de la reforma agraria de Henry George, y a quien apoyó en 1886, en su candidatura a la alcaldía de Nueva York [58]. Al actuar así iba en

---

a quién se refiere él como a engañador, a T. Powderly, que se había andado con rodeos en la cuestión de la modificación impuesta a determinados pasajes de los estatutos interpretados como socialistas, o a Gibbons y su grupo.

53. T. Powderly, que en 1893 fue depuesto en su organización como *First Master Workman,* pasó en 1901 a la francmasonería y en 1924 murió excomulgado. L. Hertling, o.c. 202 lo enjuicia en substancia negativamente, mientras que F. Downing, l.c. 852 muestra comprensión psicológica para esta evolución personal.

54. F. Downing, o.c. 856.

55. F.L. Broderick, *Right Reverend New Dealer: John A. Ryan,* Nueva York 1963; Ryan tenía juicios muy severos para el interés social en la mayoría del clero. Sobre John Ireland decía: «Las asociaciones del arzobispo estaban de parte de los pilares del orden económico contemporáneo»; a los grandes industriales. con los que mantenía relaciones amistosas, los tenía a todos por «buenas personas»: *Social Doctrine in Action,* Nueva York 1941, 21-27.

56. M.H. Fox, *Peter E Dietz. Labor Priest,* Notre Dame 1953.

57. St. Bell, *Rebel, Priest and Prophet. A Biography of E. McGlynn,* Nueva York 1937.

58. La «Single Tax Theory» de Henry George prevé que la renta del suelo debe pagarse al Estado (como único impuesto). En este sentido criticaba la doctrina social pontificia en su escrito *The Condition of Labour* (1891) que fue publicado como «carta

contra de la prohibición del arzobispo Corrigan y su conducta no estaba exenta de fanatismo. Tras una segunda intimación a comparecer en Roma, no obedecida por McGlynn, fue suspendido en 1887, aunque en 1892 consiguió la rehabilitación a través del delegado Satolli y gracias a la intervención de Gibbons en su favor. Dado que Corrigan no pudo obtener que fueran puestos en el índice los escritos de Henry George, como lo había solicitado —ya que tropezó, en su empeño, con la resistencia del grupo de Gibbons—[59], este acto significó una grave desautorización del arzobispo.

Donde quizás mejor se expresa la idea que Gibbons y sus amigos tenían de la relación del catolicismo con la sociedad global es en el hecho de que participaran activamente en el congreso de la religión del año 1893 en Chicago, que fue celebrada en el marco de la exposición colombina, y al que fueron invitados también judíos, musulmanes, hindúes y miembros de otras religiones[60]. Su presidente, el presbiteriano J.H. Barrows, declaró explícitamente que no se pretendía, en modo alguno, que nadie sacrificase nada de su fe.

La posición que ocupaba Gibbons en la vida pública de los Estados Unidos se puso de manifiesto en el hecho de recitar el padrenuestro en su discurso de apertura. John Keane, uno de los veinte oradores católicos (entre ellos Ireland y el biógrafo de Hecker, Elliott), pronunció la alocución de clausura, que en 1894 repitió con aplauso en Bruselas en el congreso de hombres de ciencia católicos. Ninguno de los participantes católicos era indiferente en religión[61], y todos estaban convencidos de que en la exposición de las grandes religiones existentes en los Estados Unidos de América no podía faltar la fe católica romana. En septiembre de 1895 escribió León XIII a Satolli que si bien hasta entonces

abierta a su santidad el papa León XIII». H. PESCH, *Henry George und die Enzyklika «Rerum novarum»*, en StdZ 74 (1894) 365-382 523-544. L. HERTLING, o.c. 206-208, 226.

59. En una carta de abril de 1889 al episcopado americano, que no estaba destinada a la publicidad, sólo fueron censuradas algunas frases de H. George.

60. L. HERTLING, o.c. 226ss.

61. L. HERTLING, o.c. 228: «La nota dominante (del congreso) era que todas las religiones son igualmente buenas, esto es ese indiferentismo religioso que Gibbons quería descartar en su discurso inaugural»; apenas era imaginable suponer que en el congreso se considerara como inferior ninguna religión. El que Gibbons tomara parte en la inauguración, era expresión de su concepción; si estuvo ausente de las otras sesiones, fue en consideración de su cargo.

se habían tolerado tácitamente las asambleas interconfesionales, sería mejor organizar actos católicos, invitando a ellos a los acatólicos [62].

Era el año en que se inició la crisis. La extensa carta *Longinqua Oceani* de 6 de enero de 1895 está llena de elogios a los Estados Unidos de América y al ardor de fe de los católicos. Contiene, sin embargo, un pasaje que, contemplado desde la concepción pontificia de las relaciones entre Iglesia y Estado en los países «católicos» y en particular desde sus expectativas respecto de Francia, es sobredamente claro, pero que al mismo tiempo ponía en tela de juicio las bases sociales del catolicismo americano [63]. Podía incluso afirmarse que la separación de la Iglesia y del Estado *more americano* no es la mejor de todas las posibilidades en todos los casos. Pero la observación de que los frutos del desarrollo de la vida eclesial serían todavía muchísimo más abundantes si la Iglesia gozase no sólo de la libertad, sino también del favor de las leyes y de la promoción por los poderes públicos [64], era un ataque a la profesión de fe profana de todo ciudadano de los Estados Unidos de América. El mismo Corrigan escribió a Gibbons que, afortunadamente, los no católicos no lo habían tomado a mal [65]. Ahora bien, lo que aquí se debatía no era una cuestión que afectara en primera línea a los no católicos. No se puede suponer que el pasaje de la carta del papa se hubiese deslizado al correr de la pluma. El mismo año fue depuesto Denis O'Connell en Roma, en noviembre fue llamado a Roma Satolli, y en septiembre de 1896 fue también despojado Keane del cargo de rector de la universidad. En conexión con las condiciones en Francia y con la situación general, el «camino americano» se convertía en el problema del «americanismo» que afectaba a la Iglesia universal (cap. XXIV).

El plan de Gibbons había fracasado. En la celebración de las bodas de oro de su ordenación sacerdotal el 6 de junio de 1911 se habían hallado presentes, junto con millares de visitantes, el presidente W.H. Taft y el expresidente Th. Roosevelt, cuya visita a Roma el año anterior había dado lugar a complicaciones con

---

62. Citado según HERTLING, o.c. 233.

63. ASS 27, 387-399, aquí 390.

64. «Longe tamen uberiores (Ecclesia) editura fructus, si, praeter libertatem, gratia legum fruatur patrocinioque publicae potestatis. Cf. cap. XIV.

65. Cit. según L. HERTLING, o.c. 233.

el Vaticano[66]. Pero en torno a Gibbons se había hecho silencio. El año 1911 William H. O'Connell (1859-1944), a quien él había designado en 1895 sucesor de Denis J. O'Connell en el Colegio Americano[67], fue nombrado cardenal de Boston, una vez que con la constitución *Sapienti consilio* de 1908 se había establecido en los Estados Unidos la jerarquía ordinaria. En 1905, después de la guerra ruso-japonesa, O'Connell visitó por encargo especial del papa al emperador del Japón, y en los congresos de 1908 en Chicago y de 1913 en Boston se había interesado eficazmente por la organización y financiación de la actividad misionera. Era el hombre de la nueva era[68]. La construcción de la catedral de san Patricio de Nueva York, comenzada en 1858 en estilo neogótico como la mayoría de las iglesias católicas, fue terminada en 1906.

XI. El catolicismo en el mundo eslavo hasta 1914

Por Bernhard Stasiewski

Profesor de la Universidad de Königswinter

BIBLIOGRAFÍA: *En el imperio ruso:* W. Gribowski, *Das Staatsrecht des Russischen Reiches,* Tubinga 1912; F. Haase, *Die katholische Kirche Polens unter russischer Herrschaft,* Bratislavia 1917; A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie. Leurs relations diplomatiques au XIXe siècle* II: *1848-1883,* París 1925; A. Petrani, *Kolegium Duchowne w Petersburgu,* Lublín 1950; *Kościoly katolickie ob laé. na obszarach Rosji, 1772-1914,* en SPM II (Roma 1955) 467-497; E. Winter, *Russland und das Papsttum* II, Berlín 1961, 340-567; B. Stasiewski, *Die kirchliche Organisation der deutschen katholischen Siedler in Russland,* en *Festschr. für Margarete Woltner zum 70. Geburststag,* Heidelberg 1967, 270-283; G. Simon, *Konstantin Petrović Pobedonoscev und die Kirchenpolitik des Heiligen Sinod 1880-1905,* Gotinga 1969.

En las tres regiones polacas: J.S. Pelczar, *Pius IX i Polska,* Miejsce Piastowe 1914; K. Völker, *Kirchengeschichte Polens,* Berlín-Leipzig 1930; G. Manteuffel-Szoege, *Geschichte des polnischen Volkes während seiner Unfreiheit 1772-1914,* Berlín 1950; J. Umiński, *Historia Kościola* II, pub. por W. Urban, Oppeln 1960; F. Manthey, *Polnische Kirchengeschichte,* Hildes-

---

66. Schmidlin PG III, 66 116; cf. 540 de este volumen.
67. Cf. nota 24.
68. «Nunca vacilé en hablar lo más francamente posible . si había necesidad de dirección»; cit. según D.G. Wayman; en *Cath. Encyclopedia,* 10 (1967) 637.

heim 1965; G. RHODE, *Kleine Geschichte Polens,* Darmstadt 1965; W. URBAN, *Ostatni etap dziejów bościola w Polsce przed nowym tysiącleciem, 1815-1965,* Roma 1966 (bibliografía); Z. OLSZAMOWSKA-SKOWROŃSKA, *Tentatives d'introduire la langue russe dans les églises latines de la Pologne orientale, 1865-1903,* en «Antemurale» 11 (1967) 47-169; B. STASIEWSKI, *Tausend Jahre polnischer Kirchengeschichte,* en «Kirche im Osten» 10 (1967) 56-60; *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce,* 3 vols., Lublín 1969; *Le millénaire du catholicisme en Pologne,* Lublín 1969; B. KUMOR, *Granice metropolii i diecezji polskich, 966-1939,* Lublín 1967-1971, E. JABLOŃSKA-DEPTULA, *Duchowieństwo zakonne a sprawa narodowa w polowie XIX wieku,* en «Znak» 24 (1972) 481-504.

En la monarquía danubiana: A. HUDAL, *Die österreichische Vatikanbotschaft, 1806-1918,* Munich 1951; R.A. KANN, *Das Nationalitätenproblem der Habsburgermonarchie. Geschichte und Ideengehalt der nationalen Bestrebungen vom Vormärz bis zur Auflösung des Reiches im Jahre 1918,* 2 vols., Graz-Colonia ^{2}1964; R.W. SETON-WATSON, *A History of the Czechs and Slovaks,* Hamden 1965; F. PRINZ, *Die böhmischen Länder von 1848 bis 1914,* en *Hdb. der Geschichte der böhmischen Länder* III, pub. por K. BOSL, Stuttgart 1968; 103-123; A. WANDRUSZKA, *Österreich-Ungarn vom ungarischen Ausgleich bis zum Ende der Monarchie, 1867-1918,* en *Hdb. der europ. Gesch.* VI, pub. por T. SCHIEDER, Stuttgart 1968, 354-399. Cf. parte primera, cap. II.

En el sudeste europeo: H. WENDEL, *Der Kampf der Südslawen um Freiheit und Einheit,* Francfort del Meno 1925; M. SPINKA, *A History of Christianity in the Balkans,* Chicago 1933; J.H. LEDIT, *The Church in the Balkans,* Nueva York 1949; J. RADONIĆ, *Rimska kurija i južnoslovenske zemľe od XVI do XIX veka,* Belgrado 1950; G. STADTMÜLLER, *Geschichte Südosteuropas,* Munich 1950; G. WOLFRUM, *Die Völker und Nationalitäten,* en *Osteuropa-Handbuch Jugoslawien,* pub. por W. MARKERT, Colonia-Graz 1954, 14-36; R. KISSLING, *Die Kroaten. Der Schicksalsweg eines Südslawenvolkes,* Graz-Colonia 1956; G. JÄSCHKE, *Das Osmanische Reich vom Berliner Kongress bis zum seinem Ende, 1878-1920/22,* en *Hdb. der europ. Gesch.* VI, pub. por T. SCHIEDER, Stuttgart 1968, 539-546; G. RHODE, *Die Staaten Südosteuropas vom Berliner Kongress bis zum Ausgang des I. Weltkrieges, 1878-1918,* ibidem, p. 547-609; E. SCHRAMM-VON THADDEN, *Griechenland vom Beginn der Dynastie Glücksburg bis zum Frieden mit der Türkei, 1863-1923,* ibidem, p. 610-617; A. TARNOVALISKI, *Msgr. Andreas Canova. Bulgariens erster Kapuzinermissionar und Bischof, 1841-1866,* Brixen 1968; H.D. SCHANDERL, *Die Albanienpolitik Österreich-Ungarns und Italiens, 1877-1908,* Wiesbaden 1971.

Si bien la gran potencia rusa, después de su derrota en la guerra de Crimea, perdió la supremacía en Europa, mantuvo en pie su pretensión de guía de todos los eslavos y proclamó la liberación de todos los pueblos eslavos de Austria-Hungría y de Tur-

quía, sirviéndose para ello no sólo de su política exterior, sino también de la propaganda paneslavista. El sistema ruso ortodoxo de Iglesia de Estado, con su representación en el santo sínodo, dejó a los católicos en la zona de influencia rusa pocas posibilidades de desarrollo; los polacos fueron oprimidos. En la doble monarquía austro-húngara los eslavos católicos, debido a los influjos del liberalismo y de las tensiones de las nacionalidades, no tenían una situación fácil, como tampoco en los pequeños Estados del sudeste de Europa y en el resto de territorio de Turquía, cercenado por la guerra de los Balkanes. Su lucha por la conservación de la lengua materna en la educación y en la predicación, a la que tenían derecho según las leyes y disposiciones eclesiásticas[1], desencadenó en todas partes conflictos que surgían debido a las disposiciones del Estado y que sólo en parte podían ser allanados.

En el imperio ruso

Después de la sublevación polaca de 1863-64, de la introducción de la lengua rusa en la enseñanza y en el culto en 1869-77 y de la estrecha colaboración de algunos prelados polacos con el gobierno ruso, se produjo la ruptura entre la santa sede y Rusia. Cuando el agente diplomático ruso príncipe León Urosof se negó a aceptar un memorándum con quince reclamaciones relativas a la persecución de los católicos en Rusia y en Polonia, redactado por el cardenal secretario de Estado Giovanni Simeoni y transmitido a Urosof el 11 de julio de 1877, el Vaticano le declaró persona no grata.

El papa León XIII, con la comunicación de su elevación al solio pontificio, dirigida el 20 de diciembre de 1878 al «supremo rey y emperador» Alejandro II (1855-81), trató de relajar las tensiones y de entablar relaciones diplomáticas con Rusia. Delegó a su nuncio en Viena Ludovico Jacobini para iniciar conversaciones preliminares. Éstas condujeron el 31 de octubre de 1880 a un acuerdo provisional[2], y tras largas negociaciones con Jacobini, entonces ya secretario de Estado, y el delegado ruso, se llegó a un

1. T. GRENTRUP, o.c. 121-381.
2 A. BOUDOU, o c. 553-555.

convenio[3]. Ambas partes se pusieron de acuerdo sobre la administración de las diócesis de Minsk, Podlaquia y Kamieniec bajo la jurisdicción del arzobispo de Mohilef y del obispo de Luck-Żytomierz, la subordinación de los seminarios eclesiásticos y de la academia eclesiástica de San Petersburgo bajo la dirección de la Iglesia y la supervisión del Estado, así como sobre la mitigación de las medidas adoptadas por el gobierno en 1865-66 contra el clero católico. Sin embargo, la disposición según la cual los estudios de lengua, historia y literatura rusa debían ampliarse en los establecimientos docentes de la Iglesia, y la exclusión, en el convenio, de los problemas controvertidos de los uníatas oprimidos, encerraban gérmenes de futuros conflictos, no obstante la reglamentación que se había logrado. A esto se añadía que el procurador general en funciones de 1880 a 1905, Constantin Petrovich Pobedonoscef, no ocultaba su aversión al acuerdo y lamentaba las concesiones hechas a la Iglesia católica, a la que presentaba como un peligro para la existencia del Estado ruso.

En su calidad de preceptor de Alejandro III (1881-94), elevado al trono después del asesinato de Alejandro II, gozaba de gran influencia, estaba penetrado de los ideales de la vieja «Santa Rusia» moscovita y quería dominar las agitaciones internas en Rusia mediante la consolidación de la Iglesia estatal ortodoxa y la lucha contra las reformas liberales y los elementos revolucionarios. Su repudio del catolicismo, ampliamente compartido y enraizado en la tradición de numerosos círculos rusos, le hacía ver el acuerdo con el Vaticano como connivencia con un elemento revolucionario. Le parecía fatal una alianza entre la Iglesia ortodoxa del Estado —única protección, según él, de la autocracia del emperador— y el papa, aun cuando el ministro de Asuntos exteriores, príncipe Alejandro Gorchakof, y otros reconocían las fuerzas restauradoras del papado. León XIII, que quería ofrecer a los Estados apoyo moral contra corrientes revolucionarias y poner término al *Kulturkampf* en Alemania y en Rusia, puso empeño en llegar a una inteligencia con Alejandro III. Su primer éxito consistió en reorganizar la jerarquía eclesiástica mediante la preconización, en el consistorio de 15 de marzo de 1883, de doce prelados, con los

3. Ibid. 556-558; MERCATI I, 1016-18.

que quedaron provistas las sedes vacantes del arzobispado de Mohilef, de los obispados sufragáneos de Kovno, Luck-Żytomierz, Tyraspol y Vilna, así como del arzobispado de Varsovia, y de los obispados sufragáneos de Kalisz, Kielce, Lublín, Plock, Sandomierz y Seyny. Los nuevos pastores, con Kasimierz Gintoft de Mohilef (1883-89) y Vincenty Teophil Popiel de Varsovia (1883-1912) a la cabeza, procuraron eliminar los obstáculos puestos a la vida de la Iglesia por el sistema ruso de Iglesia del Estado.

Las medidas estatales contra los uníatas, el empeño en introducir la lengua rusa en la predicación y en la enseñanza del catecismo, así como la disposición de 16 de enero de 1885 sobre la designación de los eclesiásticos, que en las regiones del Vístula sólo podían desempeñar su cargo tras confirmación por los gobernadores, o por el gobernador general, dieron lugar a una nueva ruptura de las relaciones diplomáticas entre Rusia y el Vaticano, que sólo volvieron a reanudarse en 1887-88 [4].

En 1890 nombró León XIII una serie de nuevos obispos para Rusia. El 18 de junio de 1894 Alejandro Izvolskiy, agente diplomático del Zar de Rusia en el Vaticano desde 1888, fue nombrado ministro residente cerca de la santa sede. Si bien el conde Friedrich Revertera, embajador austro-húngaro en el Vaticano, calificó los esfuerzos del papa por llegar a una inteligencia con Rusia como «sueño de una noche de verano» [5], León XIII pudo consagrar en 1896 a siete obispos para Rusia.

El acceso al trono de Nicolás II (1894-1917) pareció justificar nuevas esperanzas. En 1899 permitió el zar la construcción de una nueva iglesia católica en San Petersburgo, aunque no llegó a realizarse el deseo del papa de erigir una nunciatura. El procurador general Pobedonoscef, en un escrito dirigido al zar el 21 de septiembre de 1899, se constituyó en portavoz de los recelos muy generalizados contra el papado y terminó con estas palabras: «Dios guarde a Rusia de un nuncio papal» [6]. No quería permitir que se mermasen las competencias del santo sínodo y la posición dominante de la ortodoxia en Rusia.

---

4. E. WINTER, *Russland und das Papstum* II, 381-454, que subraya excesivamente la parte del Vaticano en la alianza franco-rusa, dentro de la política eclesiástica vaticana con respecto a Rusia.

5. F. ENGEL - JANOSI, o.c. I, 268. V. También antes, 51.

6. E. WINTER, *Russland und das Papstum* II, 478.

Hacia 1900 el 70 por ciento de la población de Rusia eran miembros de la Iglesia ortodoxa; los musulmanes y los católicos constituían las minorías religiosas más importantes (cada una el 10 por ciento). De los 10 millones de católicos en números redondos, unas dos terceras partes eran polacos[7]; el resto se repartía entre lituanos, rusos blancos, ucranianos, letones y alemanes[8]. Las subvenciones del Estado se elevaban a comienzos del siglo XX a unos 30 millones de rublos para la Iglesia ortodoxa; los católicos sólo percibían millón y medio de rublos. La asignación de un sueldo estatal a los eclesiásticos católicos a través del «Colegio eclesiástico católico romano» de San Petesburgo restringía notablemente su independencia. La entera correspondencia de la administración eclesiástica con la curia pasaba por el ministerio del interior. Los obispos preconizados por el papa —en cada caso se requerían largas negociaciones para hallar un candidato que fuese grato tanto al gobierno zarista como al Vaticano— eran nombrados por el emperador, que también debía confirmar en sus cargos a todos los canónigos y demás dignatarios. Una instrucción del ministerio de educación nacional del año 1900 hacía obligatorios en los seminarios eclesiásticos los temas de lengua e historia rusa para el examen final. Como los obispos polacos no obedecían esta disposición, numerosos sacerdotes se quedaron sin empleo. El arzobispo de Mohilef, Józef Elias Szembek (1903-05), celebró en 1904 un sínodo episcopal, en el que el episcopado católico romano recogió los deseos que había que formular al gobierno.

Un manifiesto publicado por Nicolás II el 22 de febrero de 1903 hablaba, sí, de tolerancia religiosa y de libre actividad de la Iglesia católica, pero no modificaba en manera alguna la situación oprimida de los católicos. Sólo tras la derrota en la guerra

---

7. En 1889 había en Polonia y Rusia 9 679 818 católicos, de los cuales 5 932 123 vivían en la parte polaca que pasó a los zares, cf. W. URBAN, o.c. 255.

8. Para los colonos católicos inmigrados en el sur de Rusia desde la segunda mitad del siglo XVIII se fundó en 1848 el obispado de Querson como sede sufragánea del arzobispado de Mohilew, que en 1852 fue trasladado a Tyraspol. La sede episcopal fue Saratow junto al Volga. Bajo la dirección de los obispos Franz Xaver Zottmann (1872-89), Eduard Baron v. Ropp (1902-04) y Joseph Aloysius Kessler (desde 1904, renuncia en 1929) se inició una próspera evolución, aunque los católicos tenían que sufrir las medidas de rusificación. En 1914 comprendía la diócesis 350 000 fieles, el 90 por ciento de los cuales eran alemanes. Cf. B. STASIEWSKI, *Die kirchliche Organisation* 279-283. El número global de los católicos alemanes en Rusia se elevaba antes de la primera guerra mundial a 500 000, de los cuales 80 000 vivían en Siberia.

ruso-japonesa de 1904-05 y tras el anuncio de una constitución «constitucional» se decidió el zar, a fines de 1904, a dictar un *ucase*, en el que se prometían reformas, entre otras cosas también la libertad de religión y de conciencia. El 30 de abril de 1905 se añadía un edicto de tolerancia religiosa, al que siguieron amnistías por delitos de religión, que llenaron de confianza a los católicos. La Iglesia ortodoxa fue designada como la Iglesia prevalente, a la que quedó reservado el derecho de propaganda, pero se suprimieron las disposiciones penales contra los que se separasen de ella y pasasen a otra confesión religiosa. Los viejocreyentes rusos, que desde su separación de la Iglesia ortodoxa en la segunda mitad del siglo XVII habían sido cruelmente perseguidos, especialmente la corriente de los «sacerdotales» (popovcy), tuvieron un respiro. La situación de los católicos pareció mejorar, sobre todo porque el zar, en un manifiesto de 30 de octubre de 1905, imponía al gobierno la obligación de «dar a la población bases inquebrantables de libertad civil según los principios de la intangibilidad de la persona, de la libertad de conciencia, de palabra, de reunión y asociación»[9]. También la dimisión del procurador general Pobedonoscev y de su representante V. Sabler fue interpretada como debilitamiento de la primacía ortodoxa rusa sobre todas las demás confesiones cristianas.

Sin embargo, pronto se vio amortiguado el optimismo de los católicos. En un principio se consiguieron algunas mitigaciones, por ejemplo en la controvertida cuestión de la lengua. En 1906 la curia se mostró condescendiente frente a la insistencia en el uso de la lengua rusa en la predicación, y el 22 de julio de 1907 concluyó un acuerdo con Rusia[10] sobre la lengua, historia y literatura rusa en los seminarios católicos de Polonia. Desde 1908 pudo publicarse en San Petersburgo una revista mensual católica, «Verdad y Fe», en lengua rusa, cuya redacción tuvo que luchar desde el principio con la censura, y en 1912 fue prohibida. Fue reemplazada en 1913 por la revista rusa «Palabra y Verdad», que entre otras cosas emprendió una campaña en favor de la conservación del rito unido, pero sólo existió hasta 1915.

---

9. P. SCHEIBERT (dir.), *Die russischen politischen Parteien von 1905 bis 1917. Ein Dokumentationsband*, Darmstadt 1972, 29.

10. MERCATI I, 1097-98.

La estabilización del régimen tras la superación del año crítico de 1905-06 restringió los conatos de vida parlamentaria con la disolución de la primera y de la segunda duma (1906 y 1907) y una serie de disposiciones y medidas administrativas hizo ilusorias las mitigaciones otorgadas a las Iglesias no ortodoxas. En el cuarto congreso misional de Odesa, el año 1908, exigieron los obispos ortodoxos medidas disciplinarias contra el clero católico y la supresión del edicto de tolerancia. Ya en 1907, Eduard Baron v. Ropp, obispo de Vilna desde 1904, miembro de la primera duma y cabeza dirigente del partido conservador católico fundado por él, que se había opuesto a la introducción de la lengua rusa en el culto católico, fue depuesto por Nicolás II (y reemplazado por un administrador por la curia). En 1909, el obispo de Kovno (Samogitia), Cyrtovt, fue acusado, juntamente con 300 sacerdotes, de no haber cumplido las formalidades prescritas en los casos de paso de la ortodoxia a la Iglesia católica romana. El año 1910 se prohibió a los obispos católicos el trato directo con la curia y la publicación de decretos pontificios sin el *placet* del gobierno. El decreto *Ne temere* sobre el matrimonio, de la Congregación del Concilio, de 2 de agosto de 1907, la encíclica *Pascendi dominici gregis* de 8 de septiembre de 1907 sobre el modernismo, y el motu proprio *Sacrorum antistitum* de 1.º de septiembre de 1910 sobre el juramento antimodernista no pudieron ser publicados. En 1911, el casi octogenario arzobispo titular Stefan Anton Denisevicz, administrador del arzobispado de Mohilef, fue demandado en San Petersburgo por haber erigido una congregación mariana en Moscú. Su sucesor en el arzobispado de Mohilef, Vincenty Kluczynski (1910-14), se sintió tan vejado por las represalias del gobierno contra la Iglesia católica, que al fin renunció en 1914.

En vísperas de la primera guerra mundial los católicos rusos seguían tan oprimidos como en el siglo XIX. El «Colegio eclesiástico católico romano» de San Petersburgo, que era competente en todos los asuntos comunes de las diócesis, estaba formado por el arzobispo titular de Mohilef, dos miembros elegidos por el zar de entre el alto clero, y asesores elegidos por las diócesis [11]. El gobierno, especialmente el departamento de cultos extranjeros en el mi-

11. W. GRIBOWSKI, o.c. 169.

nisterio del interior, siguió ejerciendo un influjo decisivo no obstante las protestas del papa, que querían restringir el ámbito de competencia del colegio a asuntos puramente materiales. La jerarquía comprendía 15 obispados, a saber, el arzobispado de Mohilef con 7 sedes episcopales sufragáneas, y el arzobispado de Varsovia con 6. Cada uno de estos prelados mantenía un seminario eclesiástico. Después de la disolución de la academia de Varsovia (1867) sólo existía un centro de formación de rango universitario, la Academia eclesiástica católica romana de san Petersburgo, que se granjeó méritos en la formación científica y ascética de clérigos calificados. De ella salieron 53 obispos [12].

La actividad de los obispos y de los sacerdotes seculares y regulares en favor de los fieles que les habían sido encomendados y de su fiel y firme adhesión a la tradición católica, se consumía en la defensiva contra la presión del Estado. Las medidas de rusificación que afectaban a los católicos de rito latino y sobre todo a los del rito unido, mostraban que el catolicismo no pasaba de ser tolerado. Con los acontecimientos bélicos, las consecuencias de la revolución de octubre de 1917, la independización de Polonia y de los países bálticos marginales, quedó expuesto a nuevas perturbaciones.

En las tres zonas polacas

Tras el cuarto reparto de Polonia en el Congreso de Viena poseía Rusia el 82 por ciento, Austria el 10 por ciento y Prusia el 8 por ciento del reino polaco-lituano disuelto por los tres repartos de fines del siglo XVIII. La cuestión polaca ocupó a los gabinetes europeos hasta la fundación de la república de Polonia en 1918. La apasionada y tenaz adhesión de los polacos a su lengua y a su pasado histórico, la actividad de los emigrantes, la esperanza de volver a recuperar su libertad y unidad, —tras el fracaso de las insurrecciones (1831, 1846, 1848 y 1863-64)— mediante la triple lealtad a las tres potencias causantes de la división, la disolución del imperio ruso y la derrota de los imperios centrales eran

12. W. URBAN, o.c. 291.

el presupuesto fundamental para el restablecimiento de la independencia política de Polonia. En esta lucha representaba la Iglesia católica un lazo de unión por encima de las barreras de las fronteras políticas. En la congregación sacerdotal de los resurreccionistas, cuyos miembros se consagraban a la cura de almas y a la actividad docente y educativa, se mezclaba de manera peculiar la fe en la resurrección de Cristo con la convicción de la resurrección de Polonia.

En el *sector ruso*, tras el fracaso de la insurrección de 1863-64, en la que habían participado también sacerdotes católicos, el gobernador general del gobierno occidental puso en práctica un régimen draconiano con represalias contra obispos y sacerdotes, que continuaron en los decenios siguientes, con el cierre de conventos, la disolución de la diócesis unida de Chelm (1875), la vigilancia de la cura de almas y medidas para la introducción de la lengua rusa dentro de la Iglesia. León XIII trató de aliviar la situación de los católicos polacos mediante negociaciones directas con los zares Alejandro II, Alejandro III y Nicolás II. Los polacos temían que sus intereses nacionales pudieran verse amenazados por una eventual inteligencia entre el papa y el gobierno ruso. León XIII se defendió contra esta acusación en el consistorio púbico de 19 de febrero de 1889. Al mismo tiempo inculcó mediante una instrucción a los obispos polacos recién nombrados que su quehacer debía contribuir a la concordia mutua y a la armonía amistosa entre el poder espiritual y el secular [13]. Sus exhortaciones a los polacos a obedecer a las leyes y a mostrarse fieles al zar de Rusia, y su *epistula encyclica* de 19 de marzo a los obispos polacos [14], que recordaba al clero y a los seglares sus deberes de súbditos, contribuyeron ciertamente muy poco a la distensión. No obstante el acuerdo sobre nombramientos de obispos y los testimonios oficiales de buena voluntad con respecto a los deseos de la curia, no cambió lo más mínimo la restricción de la libertad de movimientos del catolicismo polaco.

En 1886 se extendió también al sector polaco la disposición vigente para todas las comunidades religiosas no ortodoxas, según

13. E. WINTER, *Russland und das Papstum* II, 421.
14. *Acta Leonis* V (1898) 243-254.

la cual la construcción de una nueva iglesia sólo podía ser permitida por el ministro del interior después de haberse consultado al gobernador competente y al obispo ortodoxo. Especial hincapié hizo el gobierno en que la enseñanza de la religión fuese impartida en lengua rusa. La ley de 5 de marzo de 1885 sobre las escuelas primarias rusas dejaba al curador de la circunscripción escolar de Varsovia, juntamente con el gobernador general, la decisión de si la enseñanza de la religión debía impartirse en ruso o en polaco. En las escuelas medias asumieron esta enseñanza maestros ortodoxos, que la desempeñaron en lengua rusa, ya que los sacerdotes católicos se negaban a renunciar a su lengua materna.

En 1892 todas las escuelas dependientes de iglesias católicas fueron sometidas a la supervisión del ministro de educación nacional. La consecuencia fue la fundación de escuelas católicas privadas secretas; contra la erección y mantenimiento de escuelas ilegales fueron dictadas disposiciones penales, que volvieron a ser urgidas en 1900. La inobservancia de la mencionada instrucción del ministro de educación nacional sobre exámenes en los seminarios sacerdotales tuvo como consecuencia que el gobernador general de Varsovia no reconociera ni los exámenes ni los puestos otorgados a sacerdotes recién consagrados. Cuando el zar Nicolás II les concedió la oportunidad de un nuevo examen, no se presentó ni uno solo. En 1905 se elevaba a 156 el número de los sacerdotes sin colocación y a 263 el de las parroquias vacantes. Cuando a comienzos del mismo año fue derogada la instrucción, los departamentos oficiales se declararon dispuestos a confirmar también a los candidatos que no habían hecho el examen de ruso.

Los manifiestos de tolerancia de Nicolás II, de abril y octubre de 1905, fueron acogidos con entusiasmo por los polacos, ya que por fin parecía dada la garantía del libre desenvolvimiento de su vida eclesial. Pío X se dirigió el 3 de diciembre de 1905 a los obispos polacos del imperio ruso [15], elogió su fidelidad a la sede apostólica y los invitó a trabajar por la conservación de la paz, de la justicia y de la educación cristiana. Pudieron eliminarse las tensiones en la cuestión de la lengua, como resulta de la conven-

---

15. ASS XXVIII (1905-6) 321-327.

ción firmada en Roma el 22 de julio de 1907 [16]. Volvió a crecer el número de comunidades de religiosos y religiosas, que en los últimos decenios había bajado rápidamente y sólo a fines del siglo XIX había experimentado un cierto aumento. Surgieron centros de caridad [17] y actividades sociales, por ejemplo, el círculo de muchachas creado por la condesa Cecilia Plater-Zyberk, que publicaba la revista mensual «Corriente» (Prad), para inculcar a la población la responsabilidad social del catolicismo. Representantes de la intelectualidad, tales como Wladislaw Reymont (1868-1925) y Henryk Sienkiewicz (1846-1916), eran católicos practicantes.

El edicto de tolerancia del año 1905 reclamó a la mayoría de los católicos de la diócesis unida de Chelm, disuelta en 1875, que habían sido forzados a pasar a la ortodoxia y habían tenido que sufrir bajo las medidas de rusificación. Dado que les fue prohibido volver a la unión, de 1905 a 1910 unas 230 000 personas pasaron de la Igelsia ortodoxa al catolicismo romano. También en otras partes del noroeste y sudoeste del país volvieron a adherirse a la Iglesia católica los que habían sido «reunidos» por la fuerza. Los obispos ortodoxos organizaron una contrapropaganda apoyada por el santo sínodo. El obispo ortodoxo Evlogiy Georgievsky, de la recién creada eparquía de Chelm, partidario acérrimo de la política de rusificación, logró en la tercera duma que de las partes del gobierno de Lublín y de Kielce se formara en 1912 un gobierno propio de Chelm [18] con el objeto de impedir la propagación del catolicismo. Ya en 1908 un congreso ortodoxo misional celebrado en Kiew había exigido la revocación del edicto de tolerancia. La «liga del pueblo ruso», surgida en 1906, exigió en 1909 que se pusiera fin a la falsa interpretación del manifiesto de pascua y que la libertad de propaganda sólo se permitiera a la Iglesia del Estado ruso. En 1912, el obispo ortodoxo de Varsovia Nikolay declaró en el consejo de Estado que la misión del Estado ruso había sido y era la rusificación de todo lo que no era ruso y la conversión a la ortodoxia de todos los que no pertenecían a ella [19].

---

16. MERCATI I, 1097-98.

17. K. GÖRSKI, *L'Histoire de la spiritualité polonaise: Le millénaire du catholicisme en Pologne*, Lublín 1969, 340-342.

18. En 1913 vivían en esta zona 476 432 católicos y 278 311 ortodoxos, cf. W. URBAN, o.c. 224.

19. Ibid. 224.

La creciente presión contra el catolicismo polaco se manifestó entre otras cosas en el destierro de los extranjeros que después de 1905 hubieran fundado residencias de religiosos, por ejemplo los redentoristas de Varsovia y los franciscanos de Lódz. Cuando el 21 de enero de 1911 llegaron a Lublín los párrocos para pronunciar el juramento antimodernista, la policía les obligó a regresar inmediatamente; se les notificó que la instrucción pontificia no tenía vigor en Rusia, porque no se había hecho pública por la vía prescrita, a saber, por medio de los departamentos del Estado.

A fin de debilitar el catolicismo, el gobierno y la ortodoxia protegieron a los mariavitas[20], institución que había surgido de una congregación de religiosas fundada por Felicya Kozlowska (1862-1921) y de una asociación de sacerdotes seculares formada por instigación del eclesiástico Jan María Kowalski (1893), que aspiraba a la renovación religiosa del clero y del pueblo. Su devoción eucarística y mariana propendía al misticismo, por lo cual la asociación no fue aprobada por Roma. La unión sacerdotal fue prohibida por el Santo Oficio en 1904, y el 5 de diciembre de 1906 fueron excomulgados Jan Kowalski, Felicya Kozlowska y 40 sacerdotes. Kowalski, en calidad de ministro general, organizó una liga mariana, que el 28 de noviembre de 1906 fue reconocida como especial comunidad religiosa católica por resolución del consejo de ministros ruso. A pesar de reiteradas condenaciones por autoridades romanas, los mariavitas se propagaron vigorosamente gracias al apoyo del Estado, y en 1909 fue fijada su posición por una ley sobre las parroquias mariavitas. Mediante negociaciones de Kowalski con la unión de Utrecht se logró que la liga fuera incorporada a las Iglesias viejocatólicas, Kowalski se hizo consagrar obispo por el arzobispo de Utrecht, Gerhard Gul, y erigió una jerarquía propia con cuatro obispos. El número de los mariavitas alcanzaría a lo sumo de 300 000 a 400 000 cuando el gobierno ruso y los dignatarios ortodoxos les otorgaron toda la ayuda imaginable con el fin de poner un dique al influjo de la Iglesia católica romana. Ya antes de la primera guerra mundial abandonaron muchos la nueva fundación, que por causas externas e internas se fue desintegrando y escindiendo, aunque todavía existe.

---

20. Ibid. 178-184 245.

En *Galizia*, uno de los países cisleitanos de la corona de los Habsburgos, no se hallaban los católicos, como en Rusia, reducidos a la defensiva. Mientras que en la primera mitad del siglo XIX habían estado expuestos a los efectos tardíos del sistema de Iglesia estatal, del centralismo vienés y de los empeños germanizantes, en cambio tuvieron favorables repercusiones para ellos la autonomía administrativa otorgada a las ciudades y a las poblaciones rurales, el concordato concluido en 1855 entre Pío IX y el emperador Francisco José I (aunque derogado por éste en 1870), y la constitución de 1867, que se mostró condescendiente con las aspiraciones polacas a la autonomía. El conde Agenor Goluchowski, gobernador en Galizia, dispuso la introducción de la lengua polaca en las escuelas y del polaco como lengua oficial en los tribunales y en todos los departamentos civiles. Numerosos polacos alcanzaron el rango de ministros del gobierno austríaco y dos de ellos fueron incluso presidentes del consejo, el conde Alfred Potocki en 1870-71 y el conde Kazimierz Badeni en 1895-97, y reforzaron la posición especial de Galizia, que vino a ser un «Piamonte polaco» [21].

La polonización de las dos universidades del país, la de Cracovia y la de Lwów, que poseían facultades católicas de teología, la fundación de la Academia de Ciencias de Cracovia (1872) y la colaboración de la aristocracia galiziana conservadora con la casa imperial aseguró la preponderancia política de los polacos (cerca del 45 por ciento de la población global) sobre el 43 por ciento de ucranios, el 11 por ciento de judíos y el 1 por ciento de alemanes.

El catolicismo polaco de rito latino, que en 1910 comprendía en número redondos 3 millones y medio de fieles, tenía tensas relaciones, por razón del contraste nacional, con los 3 millones poco más o menos de ucranios unidos [22]. Si bien la denuncia del concordato en 1870 tuvo como consecuencia algunas dificultades en la escuela católica y en otros sectores de la actividad pública de la Iglesia, pudo con todo estructurarse la organización eclesiástica en el arzobispado de Lwów con las diócesis sufragáneas de Przemyśl y Tarnów, así como en el arzobispado de Cra-

21. G. RHODE, o.c. 413.
22. Cf. 518s.

covia, que en 1880 fue sometido directamente a la santa sede y en 1886 fue ampliado con varios decanatos de la diócesis de Tarnów. Destacados obispos se acreditaron como excelentes conocedores de la política eclesiástica, como escritores teológicos y como predicadores. Así el cardenal Albin Dunajewski (1879-1914), el príncipe Jan Kzielsko-Puzyna de Cracovia (1895-1910)[23], Jósef Bielczewski, arzobispo de Lwów (1900-23), Leon Walega, obispo de Tarnów (1901-33) y Jósez Sebastian Pelezar, de Przemyśl († 1924). Estaban en estrecha relación con la santa sede, como lo testimonian las cartas de congratulación en las bodas de plata de epsicopado del cardenal Puzyna el 4 de marzo de 1911[24] y en las bodas de oro sacerdotales del obispo Pelczar[25].

El sistema de formación polaco facilitó el desarrollo de un sector académico en la ciencia, en el arte y en la prensa. Aparte de las revistas teológicas de orientación prevalentemente pastoral, surgió en 1883, bajo la dirección de los jesuitas, la revista mensual «Przeglad Powszechny» (= Reseña general), en la que católicos de primera fila se pronunciaban marcando la dirección en cuestiones fundamentales y de actualidad. Se desarrolló como el órgano principal del catolicismo polaco hasta más allá de las fronteras de Galizia.

Dado que el auge económico en Galizia no iba a la par con el de la vida intelectual, y el fuerte incremento de la población no pudo ser absorbido por la industrialización, los campesinos corrían peligro de depauperación. Cierto que la Iglesia se hacía cargo de la necesidad de enfrentarse con los problemas sociales. Frente a la corriente conservadora predominante en el episcopado polaco, el párroco Stanislaw Stojalowski se interesó por los labradores y los obreros. Por el hecho de combatir al partido popular conservador polaco —al que tachaba de antisocial, y también de antinacional por su colaboración con el gobierno austríaco—, así como por su postura fundamental socialista, fue privado de su parroquia y en 1896 excomulgado y suspendido. Ambos veredictos fueron revocados poco después, pero a pesar de la prohibición de León XIII de pronunciarse sobre la cuestión social por es-

23. Acerca del veto en la elección del papa de 1903: 104.
24. ASS III (1911) 160.
25. Ibid. VI (1914) 181.

crito ni de palabra, el párroco continuó su actividad en favor del partido polaco agrario hasta su muerte en 1911[26].

Otros eclesiásticos, como por ejemplo el obispo auxiliar de Lwów, Dr. Josef Weber, actuaron de acuerdo con las directrices de la política eclesiástica leoniana, que apuntaba a una colaboración armónica con el Estado, tal como se reflejó por ejemplo en una alocución dirigida por el papa el 21 de abril de 1888 a peregrinos de Galizia y de Bukovina[27]. La encíclica social *Rerum novarum* de 15 de mayo de 1891 halló también eco en esta región. El obispo Józef Sebastian Pelczar dio en 1906 en Przemyśl el impulso para la fundación de una «Asociación social católica», que tenía como objetivo la propagación de los principios sociales católicos.

La vida religiosa recibió la impronta de representantes de órdenes antiguas y de congregaciones modernas. Jesuitas que habían sido expulsados durante el *Kulturkampf* hallaron nuevos campos de acción en Galizia. Los palotinos se interesaron en 1908 en Lwów, por el apostolado de la persona. Los redentoristas constituyeron el mismo año una provincia polaca propia. Surgieron congregaciones como la de los albertinos y las albertinas fundada por Adam Chmielowski (1845-1916) según el modelo de la tercera orden de san Francisco, las Hermanas de san Miguel Arcángel (Micahelitki) fundadas por Bronislaw Markiewicz (1842-1912), y la hermandad de la beatísima Virgen María, reina de la corona de Polonia, favorecida por el obispo Pelczar.

En la *parte prusiana* se habían acentuado decenio tras decenio las diferencias entre el gobierno protestante y la población católica, especialmente la de habla polaca. Tras la liquidación del conflicto con el arzobispo de Gniezno-Poznan, Martin Dunin (1831-42), su sucesor, el arzobispo Leo de Przyluski (1845-65) abogó tenazmente por el restablecimiento de los derechos polacos. El año 1859 fue erigido en el jardín de la iglesia de san Martín de Poznan un monumento al poeta polaco Adam Mickiewicz (1798-1855), indicio de la intensificación de la conciencia nacional polaca en el

---

26. E. WINTER, *Russland und die slawischen Völker* 111-116 159-165; F. ENGEL - JANOSI, o.c. I, 315-316; E. WINTER, *Russland und das Papstum* II, 496.

27. *Acta Leonis* III (1893) 61-62.

ámbito eclesiástico. Las tendencias del Estado prusiano a la colonización y germanización contribuyeron al desarrollo de los sentimientos nacionales polacos. La política polaca del *Reich* alemán desencadenó desde 1870 una lucha de nacionalidades en las zonas alemanas orientales, que perduró con escasas pausas hasta 1918. La ley de control de la escuela, emanada en 1871, la imposición del alemán como lengua de la enseñanza en las escuelas primarias polacas de Silesia (1872) y de Posnania-Prusia occidental (1873), la abolición sistemática del polaco como lengua de la enseñanza en las escuelas medias (1872-90), la introducción del alemán como única lengua de negocios en todos los departamentos y corporaciones (1876) y sobre todo las medidas antipolacas del *Kulturkampf* gravaron extraordinariamente la situación de la política eclesiástica [28].

El arzobispo de Gniezno-Poznan, Mieczyślaw Halka-Ledóchowski (1865-1886), que intervino en favor de la enseñanza de la religión en polaco en las clases secundarias sin cuidarse de las llamadas leyes de mayo, fue el primer obispo arrestado (2 de febrero de 1874) y luego depuesto por el tribunal del Estado de Berlín. Durante el período de su internamiento en Ostrowo (1875) fue distinguido por Pío IX con la púrpura cardenalicia, como valiente defensor de la fe. Como después de su destierro diera desde Roma órdenes concernientes a los territorios de su jurisdicción, le fueron impuestas multas pecuniarias por haberse arrogado derechos episcopales. Durante las negociaciones con vistas a la liquidación del *Kulturkampf*, se mostró dispuesto a renunciar a su cargo. Además de él fueron arrestados durante el *Kulturkampf* sus dos obispos auxiliares, Janiszewski, de Poznan y Cybichowski, de Gniezno, así como también un centenar de sacerdotes, de modo que quedaron vacantes 97 parroquias y 200 000 católicos se vie-

---

28. Jfl Buzek, *Historya polityki narodowošciowej rzadu pruskiego wobec Polaków od traktatów wiedeńskich do ustaw wyjatkowych z r 1908*, Lemberg 1909; B. Stasiewski, *Zur Geschichte der katholischen Kirche in Posen*, dir. por G. Rhode, Neuendettelsau 1953, 219-221; L. Trzeciakowski, *Stosunki miedzy państwem a kościolem katolickim w zaborze pruskim w latach 1871-1914*, en «Studia i materialy do dziejów Wielkopolski i Pomorza» 9 (1968) 59-80; id., *Kulturkampf w zaborze pruskim*, Posen 1970; L. Borodziej, *Pruska polityka oświatowa na ziemiach polskich w okresie Kulturkampfu*, Varsovia 1917; T.G. Jackowski, *Samoobrona polaków przed pruska polityka eksterminacyjna w końcu XIX i na poczatku XX wieku w poznánskiem*, en «Przeglad Zachodni» 27 (1971) 139-151. V. también antes 69-93 108-132.

ron privados de la cura de almas regular. La administración de las diócesis fue mantenida por medio de delegados secretos que estaban provistos de poderes especiales. Pese a la presión ejercida por el Estado, los católicos polacos no se desalentaron por el *Kulturkampf*, sino que reemprendieron la lucha y redoblaron sus esfuerzos con vistas a desarrollar su autonomía social, cultural y eclesiástica.

La tentativa que hizo León XIII, —orientada a la derogación de las leyes del *Kulturkampf*—, de nombrar arzobispo de Gniezno-Poznan, tras la renuncia de Ledóchowski, al párroco de Königsberg Julius Dinder, oriundo del Ermland (1886-90), único alemán que en la larga serie de los prelados trató de atenuar los acentos nacionales en las disputas de política eclesiástica, no tuvo el menor resultado. Dinder se esforzó en vano por lograr un compromiso en la política del gobierno tocante a la lengua, que los polacos rechazaron con pasión. El clero y los diocesanos despreciaban sus disposiciones y consejos.

La expulsión de 26 000 ciudadanos extranjeros (1885-86) de las provincias de Prusia oriental[29], la ley de asentamiento de 1886, la unión de la Marca Oriental creada en 1894, la «ley de hogares» de 1904, que trataba de restringir las nuevas colonias polacas, la ley de asociaciones de 1908, que imponía también a las asociaciones polacas el uso de la lengua alemana en sus estatutos y en las reuniones de sus miembros, y la ley de expropiación de 1908[30], contra la que el mismo año protestó en el Senado el cardenal Georg Kopp, recrudecieron la lucha nacional, en la que los polacos preservaron y consolidaron su identidad nacional mediante sistemática agrupación de sus fuerzas, actividad parlamentaria de sus fracciones en la dieta prusiana y en el *Reichstag* alemán, asociaciones y organizaciones económicas. El prelado Piotr Wawrzyniak, director de las asociaciones de cajas de ahorros polacas desde 1892 hasta su muerte en 1910, y otros eclesiásticos trataron de impedir la compra de terrenos que se hallaban en manos de

---

29. H. NEUBACH, *Die Ausweisungen russicher und österreichischer Staatsangehöriger aus Preussen in den Jahren 1885-86. Ihre Rolle in der deutschen Polenpolitik und in der Entwicklung des deutschpolnischen Verhältnisses*, Wurzburgo 1966.

30. Desencadenó una tempestad de indignación internacional, cf. H. SIENKIEWICZ, *Prusse et Pologne. Enquête internationale organisée*, París 1909. La ley de expropiación sólo se aplicó en 1912 en cuatro casos contra indemnización.

polacos y llevaron adelante una próspera política de asentamiento de polacos en latifundios dividios en parcelas.

Los polacos exigieron sobre todo la reintroducción del polaco como lengua de la enseñanza en las escuelas primarias, especialmente en la enseñanza de la religión[31]. Sus aspiraciones fueron apoyadas por el partido del centro y por las jornadas católicas alemanas (1891-92, 1893, 1899 y 1900), haciéndose valer también para ello el derecho a la lengua materna. El arzobispo de Gniezno-Poznan, Florian Oksza-Stablewski (1891-1906), intervino en favor del mantenimiento de la lengua materna polaca en la enseñanza de la religión. Con ocasión de la huelga escolar de Wreschen (1901), que estalló como reacción contra la disposición de que la enseñanza de la religión fuese impartida en alemán en la escuela a los alumnos de 12 a 14 años, y en otra huelga escolar de grandes dimensiones surgida en 1906 porque en 20 escuelas de la circunscripción de Poznan y en 180 de la circunscripción de Bromberg había sido decretado el uso del alemán en la enseñanza de la religión, el arzobispo se pronunció contra las medidas del gobierno. En una carta pastoral de 8 de octubre de 1906[32] hizo una reseña de sus intervenciones con vistas a proteger la enseñanza de la religión en polaco. Requirió a los padres de familia y al clero a dedicarse todavía con más ardor que antes a la catequización de la juventud. Stablewski no conoció el fin de la huelga escolar, que se prolongó hasta 1907. Al comienzo de la huelga recibían la enseñanza religiosa en la lengua materna polaca 90 000 niños entre 241 000; en 1906 casi 47 000 niños polacos se negaron a frecuentar 750 escuelas en la provincia de Poznan. El gobierno procedió con rigor contra padres y eclesiásticos[33] La tensión persistió.

De 1906 a 1914 estuvo vacante la sede arzobispal de Gniezno-

---

31. T. Grentrup, o.c., 266-269; J. Chamot, *Rola kleru katolickiego w strajku szkolnym w Wielkopolsce*, 1906-07: en «Studia z dziejów kościola katolickiego» 1 (1960) 101-112; R. Korth, *Die preussische Schulpolitik und die polnischen Schulstreiks. Ein Beitrag zur preussischen Polenpolitik der Aera Bülow*, Wurzburgo 1963; M. Pirko, *Stanowisko arcybiskupa Floriana Stablewskiego na tle polityki rzadowej w sprawie wrzesińskiej*, en «Studia z dziejów kościola katolickiego» 5 (1967) 88-106.

32. R. Korth, o.c. 161-162.

33. Ibid. 165-170: Compilación de las penas criminales en base a la «comprobación de las condenas en procedimientos penales que tienen conexión con la huelga escolar (excluidas las condenas por faltar a la escuela)».

Poznan. Al estallar la primera guerra mundial, el gobierno, para ganarse a la población polaca, consintió en que fuera elegido arzobispo (1914-15) el obispo auxiliar Edward Likowski.

En la lucha de nacionalidades entre alemanes y polacos logró mejorar su posición la población polaca; la proporción de la población alemana descendió entre 1871 y 1905 del 41 al 38,4 por ciento. Los católicos polacos, bajo la guía de sus arzobispos de Gniezno-Poznan y de prelados de renombre, se aplicaron a la conservación de su peculiaridad nacional dentro y fuera de de la vida eclesiástica. Con su compromiso en favor de la lengua polaca en las escuelas desarrollaron también su propia prensa [34]. Desde 1879 apareció una «Revista Eclesiástica» (Przeglad Kościelny) en lugar del «Semanario católico» («Tygodnik Katolicki»), prohibido en 1874. El arzobispo Stablewski dio en 1895 impulso para la publicación de la revista semanal «Guía católica» («Przewodnik Katolicki»). A su instigación se debió que la «Biblioteca del predicador» («Biblioteka Kaznodziejska»), que se había publicado de 1872 a 1894, fuera continuada en 1906 con la «Nueva biblioteca del predicador» (Nowa Biblioteka Kaznodziejska»). El arzobispo tenía gran interés en la instrucción y formación ulterior del clero. El número de los sacerdotes dedicados a la cura de almas se elevaba en 1873 a 813 en el arzobispo de Gniezno-Poznan, durante el *Kulturkampf* bajó a 513, y en 1910 volvió a elevarse a 821. La antigua Academia de Lubrański, en Poznan, había servido de seminario sacerdotal de 1780 a 1896. Durante el *Kulturkampf* se vio obligada a cerrar sus puertas, que sólo en 1889 pudo abrir de nuevo. En 1896 dispusieron los estudiantes de teología de un nuevo edificio, en el que seguían cursos de teología y de pastoral después de haber recibido formación filosófica fundamental en Gniezno. En este contexto merecen notarse también las publicaciones, de algunas sociedades científicas polacas, en las que daban la pauta eclesiásticos polacos. Mediante bibliotecas circulantes y círculos de lectores procuraba el clero difundir la literatura religiosa.

Los conventos eran centros de irradiación de la religiosidad polaca. La congregación de Siervas de la beatísima Virgen María,

34. L. MÜLLER, *Nationalpolnische Presse, Katholizismus und katholischer Klerus*, Breslau 1931.

fundada por el noble polaco Edward Bojanowski (1814-71), que se aplicaban a la asistencia de los enfermos y los huérfanos, pudo propagarse en este período. Tras la liquidación del *Kulturkampf* reasumieron las órdenes y congregaciones su actividad, antes fuertemente restringida. En 1895 creó Maria Karlowska una rama de las religiosas del Buen Pastor.

El impulso de los polacos de las zonas alemanas orientales se extendió a los restantes sectores polacos. Su actividad nacional sólidamente organizada y concentrada fue admirada por los polacos de Rusia y Galizia. La diferente evolución política en los tres sectores polacos hizo que la vida eclesial diera una configuración interna al catolicismo polaco. La noticia sobre la actividad de los prelados y del clero en numerosas parroquias [35], las realizaciones de las órdenes y congregaciones y los éxitos de las asociaciones a diferentes niveles reforzaron la conciencia de la identidad polaca. La firme adhesión a la fe católica y al nacionalismo polaco se fundieron en una unidad indivisible, a despecho de todos los contrastes y partidos sociales. Los polacos católicos veían en los papas a los defensores de sus intereses nacionales, aun cuando en sus alocuciones y cartas se expresaran cautelosamente a fin de evitar conflictos con los gobiernos. En el cardenal Mieczyślaw Ledóchowski, que desde 1883 actuaba en la secretaría de Estado pontificia y en 1885 fue nombrado secretario de los breves y en 1892 prefecto de la Congregación de la Propaganda, contaban con un influyente mediador en la Curia.

En la monarquía danubiana [36]

El Estado plurinacional de la doble monarquia austro-húngara de los Habsburgos [37] encerraba numerosos problemas de política interior y exterior en los decenios que precedieron a su caída al final de la primera guerra mundial, problemas que repercutieron

35. De 1850-60 a 1910, el número de las parroquias en las tres zonas se elevó de 3007 a 3154, el número del clero secular, de 4682 a 5250; cf. A. STANOWSKI, *Diocèses et paroisses de Pologne au XIXe et au XXe siècle: Le millénaire du catholicisme en Pologne,* Lublín 1969, 128-129.

36. De ella formaba parte también Galizia; cf. 266s.

37. V. antes, 93-107.

en el curso de la historia eclesiástica de la población eslava. Hacia 1900 se estimaba en 23 millones el número de los católicos romanos en Austria, en 3 millones el de los uníatas, el de los ortodoxos en 600 000[38], mientras que al mismo tiempo vivían en Hungría 9 millones de católicos romanos, 2 millones de uníatas y 3 millones de ortodoxos. A estos se añadían 700 000 ortodoxos y 350 000 católicos en las provincias turcas de Bosnia y Herzegovina, ocupadas en 1878 y anexionadas en 1912. Los ortodoxos y los uníatas pertenecían a grupos nacionales eslavos; esclavos de confesión católica romana eran sobre todo los polacos en Galizia, los checos y eslovacos en Bohemia, los croatas, eslovenos y parte de los servios en la parte meridional de Austria-Hungría.

El compromiso austro-húngaro forzado por los húngaros en 1867 fue criticado como una preferencia injustificada a favor de los magiares por los políticos eslavos que aspiraban a la transformación de la monarquía en una federación de naciones libres y con iguales derechos. Ya en 1871 hicieron valer los checos sus reivindicaciones contra la tutela centralista alemana. En 1880 obtuvieron disposiciones lingüísticas, según las cuales toda solicitud, aun en zonas puramente alemanas, debería despacharse en la lengua del documento original y las sesiones de los tribunales deberían celebrarse en la lengua del acusado. En 1882-83 lograron que fuese dividida la universidad de Praga, y desde 1891 existieron una al lado de otra una facultad teológica católica alemana y una checa, cada una con 8 profesores y un encargado de cursos. En 1897 fueron dictadas disposiciones lingüísticas para bohemios y moravos y se prescribió el bilingüismo para todos los departamentos pudiciales y administrativos. Si bien la mayoría de los diputados —que reunía a checos, polacos, eslovenos, a los dos grupos conservadores del partido popular católico y del centro— se declaró en favor de esta reglamentación, hubo que derogarla bajo la presión de la oposición. Sólo en 1913, bajo la presión de la inminente guerra mundial, se abrieron camino prósperas negociaciones germano-checas para llegar a un arreglo en la cuestión lingüística.

En esta lucha, la población checa católica del arzobispo de

---

38. Comprendida Galizia.

Praga, que en 1886 erigió en Přibram un seminario menor checo, del obispado de Leitmeritz con un 75 por ciento de alemanes y 25 por ciento de checos, y del arzobispado de Olmütz, en cuyo sector oriental y meridional sólo se hablaba checo, se aplicó a la elaboración de sus derechos. Desde la reforma electoral de 1907, junto a la anterior reivindicación de representación única de los viejos partidos nacionales (viejos y jóvenes checos), entraron también en juego fuerzas cristianas, en particular en la población rural.

De los comienzos de la formación del partido social cristiano checo a fines del siglo XIX, que en 1904 asumió formas fijas, surgieron en Bohemia en 1911 como ala conservadora el partido popular (Lidová strana) y en Moravia el partido nacional católico («Katolicko-národní strana»)[39]. El sacerdote católico Jan Šrámek (1870-1953) alcanzó sus primeros éxitos mediante la fusión deliberada de ideas eclesiásticas y nacionales en un verdadero partido popular[40]. León XIII, a fin de mitigar las tensiones entre el clero de habla alemana y el de habla eslava, se dirigió el 20 de agosto de 1901 al prelado de Bohemia y Moravia con un escrito especial, en el que le rogaba que cuidase la lengua de los padres, atendiese a todos los fieles con igual amor, no se mezclara en disputas lingüísticas, se opusiera a toda división en los seminarios sacerdotales y procurase la armonía en sus diócesis[41].

Con respecto a los eslovacos, que sólo poco a poco iban haciendo valer sus reivindicaciones de autonomía, no mostró el gobierno del reino de Hungría la menor comprensión. Oprimió a todas las nacionalidades no magiares y emprendió una política consecuente de magiarización, que se extendió incluso hasta el ámbito eclesiástico. El párroco Andrey Hlinka (1864-1939), de Rosenberg (Ružomberok) fundó en 1897 el «Diario del pueblo» («L'udové Noviny») y en 1905 el partido popular eslovaco, que tenía como finalidad el logro de la libertad política y religiosa para la propia nacionalidad. Su propaganda en favor de la autonomía nacional de los eslovacos en el parlamento lo hizo entrar en

---

39. F PRINZ, o.c. 118.
40. Šrámék desempeñó en 1921-38 diversas carteras ministeriales en Checoslovaquia y de 1940 a 1945 fue presidente del gobierno checo en el exilio en Londres.
41. ASS XXXII (1900-01) 321-323.

conflicto con las autoridades del Estado y de la Iglesia. Cuando en 1906 se pasó a la oposición en el parlamento húngaro, en el que los diputados católicos húngaros apoyaban propuestas del gabinete, fue condenado a tres años y medio de prisión y fue suspendido por su obispo a causa de su actividad política. La Congregación del Concilio levantó en 1909 la suspensión [42] y Hlinka pudo volver a dedicarse a su actividad pastoral. Más tarde colaboró con los checos en la formación de la república checoslovaca.

También los ucranios subcarpáticos, los rumanos y los servios sufrieron las consecuencias de la magiarización, que bajo el ministro del culto, conde Albert de Apponyi (1906-10), alcanzaron también a la escuela y no dejaron la menor posibilidad de excepción para la enseñanza de la religión. Sólo en 1914 cedió el gobierno húngaro a las presiones de las nacionalidades perjudicadas y permitió la enseñanza de la religión en la lengua materna en todas las escuelas primarias y secundarias municipales, así como en las escuelas normales [43].

En el sector meridional de la doble monarquía vivían los eslavos bajo fuertes tensiones. La mayoría de los croatas pertenecían al reino de Croacia y Eslavonia vinculado a la corona de san Esteban, parte de ellos pertenecían a la mitad cisleithana del reino austríaco de Istria y Dalmacia, como también a Bosnia-Herzegovina; los eslovenos, a la mitad occidental del reino, en Carniola, al sur de la marca de Estiria y de Carintia. Los servios, que desde el congreso de Berlín de 1878 habían alcanzado plena independencia y en 1882 habían constituido un reino propio, ponían empeño en atraer a sí su minoría en el sur de ambas partes del reino austrohúngaro, sobre todo en Bosnia y Herzegovina, y hacían propaganda de un reino de la gran Servia, o reino eslavo meridional, que abarcara a Servia, Croacia y Eslovenia.

Los eslovenos y los croatas estaban enraizados en el ámbito cultural occidental y en el catolicismo romano, y los servios predominantemente en Oriente y en la ortodoxia. Las tres nacionalidades, tras siglos de opresión turca, estaban animadas de un ansia incoercible de libertad y no se arredraban ante medio alguno para alcanzar su autonomía política, cultural y religiosa. Los

42. A. Hudal, o.c. 279.
43. T. Gentrup, o.c. 485-486.

planes para contener la presión contraria en la cuestión eslava mediante la transformación de la monarquía danubiana en sentido federalista, o mediante una concepción «trialista» del imperio en lugar del dualismo hasta entonces existente (Austria-Hungría) quedaron paralizados desde el comienzo. Los representantes croatas del pueblo, procedentes de Croacia, Eslovenia y Dalmacia, votaron en 1905 en Fiume una resolución, en la que reclamaban la unión de Dalmacia y Croacia y la organización estatal del trialismo.

A comienzos del siglo XIX se habían creado los eslovenos una lengua escrita unitaria. El despertar de su conciencia nacional se manifestó en sus asociaciones, corporaciones y en el movimiento de la Sokol. Juntamente con los croatas perseguían una solución dentro del marco del imperio de los habsburgos. Bajo la dirección del eclesiástico, doctor Janez Krek, se robusteció la organización política y económica de su población rural. El doctor Anton Korošec (1872-1940) fundó en 1907 el partido agrario esloveno, preconizó una unión de eslavos del sur y asumió en 1918 la presidencia del consejo nacional croata-esloveno.

Mucho más activos se mostraron los croatas. La autonomía en los sectores de la administración, de la enseñanza y de la justicia que se les había otorgado con el compromiso húngaro-croata de 1868 [44], no les parecía suficiente. Franjo Rački (1828-94), primer presidente de la Academia croata de Ciencias de Zagreb (1866-86), jefe desde 1880 del partido popular croata, y el obispo Josip Juriy Strossmayer (1815-1905) [45], fueron durante decenios los portavoces de sus intereses nacionales.

En el obispado de Diakovar (Djakovó), regido por el obispo Strossmayer desde 1849-50 hasta su muerte bajo la divisa de «todo por la fe y por la patria» [46], vivían hacia el año 1900, 253 770 católicos de rito romano, 29 000 uníatas y 169 300 ortodoxos. De las 90 parroquias, en 55 sólo se hablaba croata, en 3 solamente alemán, 30 parroquias tenían una población mixta germano-croata, y 2 una población mixta húngaro-croata. El obispo Strossmayer,

---

44. W. Felczak, *Ugoda wegieisko-chorwacka 1868*, Breslau 1969.

45. J. Matl, *Josef Georg Strossmayer*, en «Neue Oesterreichische Biographie», Abt. I IX (1956) 73-83; R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX*, París ²1962, 409-410; id. *La Iglesia católica en el mundo ortodoxo*, en HI VII (1977) 786s.

46 J. Matl, o.c. 74.

no obstante su dedicación política y cultural en favor de su pueblo, trató de allanar los contrastes mediante su lealtad a la monarquía habsburgiana, la promoción de los uniatas y su idea de ganar para la unión con Roma a todos los eslavos del sur, comprendidos incluso los servios ortodoxos. El año 1872 se retiró de la política activa. Se opuso a las pretensiones húngaras y a la hegemonía de los croatas o los servios, fue un eficaz mecenas del desarrollo de la cultura croata, como lo atestiguan sus fundaciones en favor de la universidad de Zagreb (1866), de la Academia croata de Ciencias (1867), que fue inaugurada en 1874, de la pinacoteca de Zagreb, su apoyo dado a publicaciones científicas y la construcción de una catedral representativa en Diakovar, que fue consagrada en 1882.

Su paneslavismo de impronta católica le acarreó observaciones de los gobiernos de Viena y de Budapest y lo puso en conflicto con el político croata nacionalista doctor Ante Starčević (1823-96), que combatió sin miramientos a los servios y postulaba una Gran Croacia que abarcara, además del país de origen, Bosnia, Herzegovina y Dalmacia y gozase de igualdad de derechos con Hungría. Strossmayer equipó nuevamente el instituto croata S. Girolamo dei Schiavoni en Roma, al que León XIII, cediendo a la solicitud del episcopado croata, había cambiado el nombre, transformándolo en colegio *pro gente croatica* [47], con la esperanza, que el papa compartía con su secretario de Estado Rampolla, de que viniera a ser el punto de partida para el movimiento de unión de las Iglesias entre los eslavos de los Balcanes.

Contrariamente a esta tendencia, Joseph Stadler (1843-1918), obispo de Sarajevo (Vrhbosna) desde 1881, esperaba hallar en el colegio un terreno abonado para el desarrollo de una gran Croacia católica. Llevó a cabo cuidadosamente la creación de la organización eclesiástica con la ayuda de jesuitas, de franciscanos y de algunas congregaciones religiosas femeninas, y en 1904-11 compuso un manual de filosofía escolástica en lengua croata. Al reorganizar la situación eclesiástica tras la ocupación de Bosnia y Herzegovina —en 1895 arrojaba el censo de la población 675 000 ortodoxos, 550 000 musulmanes y 350 000 católicos— erigió

47. Contra ello se elevaron protestas de varias partes, cf ENGEL - JANOSI, o.c I, 318-321 y G. ADRIÁNYI, o.c. 330-333.

León XIII la archidiócesis de Sarajevo con los obispados sufragáneos de Banjaluka y Mostar. Con la afluencia de funcionarios, soldados y comerciantes católicos durante los decenios siguientes hasta la primera guerra mundial, el número de los católicos se elevó casi a 400 000. Los arzobispos de Sarajevo y los obispos de Banjaluka cuidaban de ellos en Bosnia, mientras que los obispos de Mostar, desde 1890 administradores simultáneamente del antiguo obispado de Markana-Trebinye, que había pertenecido a la federación medieval metropolitana de Ragusa, eran pastores supremos en Herzegovina.

La anexión jurídico-estatal de Bosnia y de Herzegovina el año 1908 no modificó en absoluto las condiciones eclesiásticas. Sin embargo, las tensiones internacionales que surgieron de este hecho, no obstante la inteligencia entre Austria y Turquía, debido a las aspiraciones de gran potencia de Servia y al enfrentamiento de las grandes potencias europeas dispuestas a la lucha, condujeron a la primera guerra mundial, en la que los eslavos católicos se hallaban a ambos lados de los frentes que se iban formando. La mayor parte de los eslavos católicos fueron apoyados por Austria-Hungría, mientras que los eslavos ortodoxos se vieron protegidos por Rusia.

En el sudeste europeo

Grecia había alcanzado su independencia en 1830. En los decenios que mediaron entre la reestructuración de los Estados de los Balcanes de resultas de la guerra ruso-turca (1877-78) y el estallido de la primera guerra mundial, fueron surgiendo los principados independientes de Rumanía (1881), Servia (1882), Bulgaria (1908) y Montenegro (1910). Albania se constituyó en Estado independiente en 1912. El imperio otomano fue perdiendo una posición tras otra en el sudoeste de Europa, hasta quedar confinado en la Tracia oriental. En todos los Estados los católicos representaban sólo una minoría de la población.

En *Rumanía* contribuyeron favorablemente al desarrollo del Estado la cohesión etnográfica y religiosa de los habitantes (rumanos: el 92 por ciento; ortodoxos: el 91,5 por ciento) y el prolongado

gobierno del primer rey, Carlos I (1866-1914). En 1914, entre 6 millones de población había 100 000 católicos romanos y 50 000 cristianos unidos. Para los católicos de Valaquia, cuya responsabilidad recaía desde hacía 150 años sobre administradores apostólicos, se fundó el arzobispado de Bucarest el 23 de marzo de 1883. Los primeros pastores pertenecían a la congregación de los pasionistas, que hacía largo tiempo se cuidaban de los inmigrantes católicos, pero a los que estaba prohibida la propaganda entre los ortodoxos. En la enseñanza media eran secundados por religiosas de la congregación de las «Damas inglesas», repartidas en cinco residencias. Para los católicos de Moldavia fue erigido en 1884 el obispado de Jassy, sometido directamente a la santa sede. En él ejercían su actividad conventuales, jesuitas y religiosas de Nuestra Señora de Sión. No era nada fácil formar un clero nativo, ya que la mayor parte de los religiosos eran extranjeros.

En la vecina *Bulgaria*, regida por el príncipe Alejandro de Battenberg (1879-85), que en 1885 amplió su territorio con la Rumelia oriental, y por Fernando I (1887-1918), que en 1908 asumió el título de zar, pero tras la segunda guerra balcánica hubo de ceder, en 1913, la Drobuja meridional a Rumanía, Macedonia y Servia, la mayoría de la población profesaba el cristianismo ortodoxo. El misionero capuchino Andrea Canova, que de 1848 a 1868 rigió como obispo el vicariato apostólico de Filipópolis (Plovdiv)-Sofía [48], participó en el movimiento búlgaro de unión, que surgió en 1859-61, pero que no logró mantenerse. Para los católicos que vivían en Bulgaria eran competentes desde 1883 el antiguo obispado de Nicópolis, renovado en 1648, cuya sede fue trasladada el mismo año a Ruschuk (Rušcuk), y el vicariato apostólico de Filipópolis-Sofía, con la sede en Filipópolis, cuyos regentes eran desde 1885 obispos titulares. Cuidaban de unos 27 000 católicos con la ayuda de capuchinos, conventuales, jesuitas, asuncionistas, pasionistas y religiosas de diferentes congregaciones. Cuando el príncipe católico Fernando, cediendo a los deseos de la cámara (1895-96), hizo que su hijo y príncipe heredero, Boris, fuera bautizado según el rito ortodoxo, León XIII protestó contra tal ac-

48. A. TARNOVALISKI, o.c. 47-51.

ción, que calificó de traición a la conciencia por razones políticas [49]. La curia esperaba que, a pesar de aquel incidente, los búlgaros se adhirieran al movimiento de unión. Pío X aconsejó a los diplomáticos de los Habsburgo unirse lo más íntimamente posible con Bulgaria y Rumania. Estaba penetrado de la preocupación de que los eslavos pudieran ponerse de la parte del mayor enemigo de la Iglesia, Rusia [50].

En *Servia* la ortodoxia era religión de Estado. No obstante la libertad religiosa garantizada por el congreso de Berlín de 1878, los católicos se veían oprimidos por el gobierno y por los jerarcas ortodoxos. También actuaban como un gravamen para ellos las rebeliones y subversiones políticas, el movimiento de la gran Servia y el antagonismo entre Austria-Hungría y Rusia. Hasta 1855 no se les permitió erigir una parroquia propia en Belgrado. El antiguo obispado de Belgrado existía todavía sólo como obispado titular y en 1728-29 había sido unido con el obispado de Semendria. La jurisdicción de los católicos estaba en manos de obispos vecinos o de vicarios apostólicos. El obispo Strossmayer fue nombrado en 1851 vicario apostólico del principado de Servia. En calidad de tal estableció contactos con círculos del gobierno y con políticos servios con ocasión de sus visitas canónicas al país. En 1886 fue restablecido de nuevo el obispado de Belgrado e incorporado a la nueva provincia eclesiástica de Escútari; entre 1898 y 1914 estuvo sometido directamente a la congregación de *Propaganda*, que entonces contaba con unos 10 000 católicos. Por el concordato de 24 de junio de 1914 [51] fue elevado al rango de arzobispado, al que se incorporaba como obispado sufragáneo Skoplye, para los territorios adquiridos por Servia después de las guerras de los Balcanes. Este obispado fue formado a partir del arzobispado del mismo nombre y comprendía unos 15 000 católicos. Los acontecimientos bélicos retrasaron el establecimiento de la organización eclesiástica, que sólo en 1924 se llevó a cabo en el Estado yugoslavo.

---

49. SCHMIDLIN PG II, 518.
50. F. ENGEL - JANOSI, o.c. II, 125.
51. MERCATI I, 1100-03.

En el principado de *Montenegro*, donde el 90 por ciento de los habitantes eran ortodoxos, desde el concordato concluido con la curia en 1886[52] estaban los católicos sometidos directamente al arzobispado de Antivari, en cuyo territorio se permitió también el uso de textos litúrgicos paleoslavos. En realidad se trata de una traducción casi literal de la liturgia romana a una eslavo eclesiástico moderno (Granjdanka). Cuando por deseo de León XIII se imprimió en Roma un misal en caracteres cirílicos, solicitó el arzobispo que le fuese permitida una reimpresión en escritura glagolítica a fin de que no pudiese ser confundido con una publicación ortodoxa. El número de los católicos se elevó de 7000 a 13 000 en el período de 1886 a 1914.

En *Albania*, que de 1468 a 1912 había estado dominada por los turcos, la mayoría de la población profesaba el islam. Al mismo tiempo existían en las zonas meridionales y orientales fuertes grupos eslavos adictos a la ortodoxia y al catolicismo romano. Se había desarrollado un sincretismo islamoturco, que trataban de contener los arzobispos de Durazzo y Escútari con sus sufragáneos, junto con los franciscanos y jesuitas que trabajaban allí como misioneros. El arzobispado de Durazzo contaba en 1905 con unos 13 000 católicos, y el arzobispado de Escútari con sus obispados de Alessio (Ljesk), Pulati (Pulti) y Sapa (Sapë) casi con 70 000. Dado que la monarquía de los habsburgos ejercía en Albania un protectorado cultural que perseguía fines no sólo religiosos, sino también políticos, y en esta zona se entrecruzaban intereses italianos, croatas, servios y paneslavos, se produjeron conflictos entre los católicos, que estaban en parte en favor y en parte en contra de Austria-Hungría[53]. Junto con el problema de la lengua en las escuelas y en los seminarios sacerdotales, desempeñaba también cierto papel la propaganda con vistas a la introducción de textos eclesiásticos eslavos.

En *Grecia*, la mayor parte de la población pertenecía a la ortodoxia. Para el pequeño grupo de los católicos erigió Pío IX en 1875 el arzobispado de Atenas junto a los arzobispados ya exis-

52. Ibid. 1048-50.
53. F. Engel - Janosi, o.c. I, 310 y G. Adriányi, o.c. 279-293.

tentes de Corfú y de Naxos. Los católicos eran alrededor de 66 000, entre los que se contaban alugnos pocos eslavos, cuyo número se vio incrementado con las ampliaciones de los territorios griegos hacia el norte en 1912. Debido a las pretensiones de Bulgaria sobre toda la Macedonia, de la que Servia había obtenido algunas partes en 1913, no fue posible llevar a cabo una reorganización eclesiástica.

Los arzobispados de Escútari y de Durazzo situados en la zona de soberanía de *Turquía* habían sido incorporados, juntamente con sus obispados sufragáneos, a los nuevos Estados balcánicos. Para el pequeño resto de los católicos que vivían en territorio europeo y que en 1914 se estimaban en 50 000 (entre ellos sólo unos pocos eslavos) era competente el vicario patriarcal de Constantinopla; el patriarca latino de Constantinopla residía en Roma. Su representación cerca de la Sublime Puerta estaba en manos de un *vekil,* jefe de la cancillería de los súbditos católicos del sultán.

El pleito interno de las nacionalidades eslavas y la política de las grandes potencias que se inmiscuían en los asuntos eclesiásticos de los católicos no permitían el auge de los católicos romanos ni de los grupos unidos. Los obispos, ayudados por los sacerdotes y por las comunidades religiosas, sólo podían preservar el legado que les había sido confiado, a través de un acontecer grávido de tensiones.

Sección segunda

EL DESARROLLO DE LOS CATOLICISMOS EN LA SOCIEDAD MODERNA

Por Oskar Köhler

Profesor de la Universidad de Friburgo

XII. EL CATOLICISMO EN LA SOCIEDAD GLOBAL

FUENTES: *Escritos doctrinales de León XIII: Quod apostolici* (1878), *Arcanum illud* (1880) sobre el matrimonio, *Humanum genus* (1884), *Libertas* (1888), *Sapientiae christianae* (1890), *Rerum novarum* (1891), *Longinqua Oceani spatia* (1895), *Militantis ecclesiae* (1897), problema de la educación.

Teóricos contemporáneos (especial. sobre el problema de la propiedad): CH. PÉRIN, *De la richesse dans les sociétés chrétiennes,* 2 vols., París 1861, alem. Ratisbona 1866; F. LE PLAY, *La réforme sociale en France,* 2 vols., París 1864; M. LIBERATORE, *Principii di cconomia politica,* Roma 1889, alem.: *Grundsätze der Volkswirtschaft,* Innsbruck 1891; G. TONIOLO (cf. cap. v); C.V. VOGELSANG, *Ges. Aufsätze über socialpolitische und verwandte Themata,* Augsburgo 1885-1887; F. HITZE, *Capital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft,* Paderborn 1880; *Die Quintessenz der socialen Frage,* ibidem; H. PESCH, *Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung,* Friburgo [2]1898; id., *Lehrbuch der Nationalökonomie,* 5 vols., Friburgo de Brisgovia 1905-1923; V. CATHREIN, *Der Sozialismus,* Friburgo de Brisgovia 1890, [16]1923; A. LEHMKUHL, *Theologia moralis,* 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1883, [6]1890; A.M. WEISS, *Apologie des Christentums,* 4 vols. y 5 (= Soziale Frage und soziale Ordnung), Friburgo de Brisgovia 1892, [4]1904; TH. MEYER, *Die Christlich-ethischen Sozialprinzipien und die Arbeiterfrage,* Friburgo de Brisgovia [4]1904; G.J. WAFFELAERT, *De iustitia,* 2 vols., Brujas 1885-1886; A. VERMEESCH, *Quaestiones de iustitia,* Brujas 1901; A. STÖCKL, *Das Christentum und die grossen Fragen der Gegenwart auf dem Gebiet des geistigen, sittlichen und sozialen Lebens,* 3 vols., Maguncia 1879-1880; F. SCHAUB, *Die Eigentumslehre nach Thomas v. Aquin und dem modernen Sozialismus,* Friburgo de Brisgovia 1898.

BIBLIOGRAFÍA: *Traducciones y comentarios a la Rerum novarum:* G. GUNDLACH, en *Veröff. der Görres-Gesellschaft, Sektion Sozial- und Wirtschaftsgeschichte,* cuaderno 3, Paderborn 1931 (junto con la *Quadra-*

gesimo anno); R. KOTHEN, *L'enseignement social de l'Église,* Lovaina 1949 (textos de las declaraciones doctrinales de los papas desde León XIII a Pío XII); P. JOSTOCK, *Die sozialen Rundschreiben: Leo XIII.: Über die Arbeiterfrage — Pius XI.: Über die gesellschaftliche Ordnung* (textos y comentarios), Friburgo de Brisgovia ³1960; J. SCHASCHING, *Die soziale Botschaft der Kirche von Leo XIII. bis Johannes XXIII.,* Viena ²1963 (además de la *Rerum novarum, Quadragesimo anno* y de posteriores encíclicas sociales, una introducción 11-68); P. MOURRET, *Les directives politiques, intellectuelles et sociales de Léon XIII,* París 1920; W. SCHWER, *Leo XIII.,* en *Klassiker der katholischen Sozialphilosophie,* Friburgo 1923; O.V. NELL-BREUNNING, *Die soziale Enzyklika: Erläuterungen zum Weltrundschreiben Pius' XI. über die gesellschaftliche Ordnung,* Colonia 1932, ²1950 (con importantes anotaciones sobre la *Rerum novarum);* J. HAESSLE, *Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII.,* Friburgo de Brisgovia 1923; E. MUHLER, *Die Soziallehren der Päpste,* Munich 1958; G. BONI, *Il pensiero sociale di Leone XIII e Pio XI. .,* Bérgamo 1932; M. ALLENDORF, *Zur Geschichte der Sozialenzykliken des Vatikans,* tesis Humboldt-Univ. Berlín 1963; G. JARLOT, *Doctrine pontificale et histoire. L'enseignement social de Léon XIII, Pie X et Benoît XV vu dans son ambiance historique,* Roma 1964; R.L. CAMP, *The Papal Ideology of Social Reform, 1878-1967,* Leiden 1969. — Sobre la *historia del desarrollo* de la *Rerum novarum,* G. ANTONAZZI, *L'enciclica R.N.,* Roma 1957.

El problema del «catolicismo»: C. BAUER, *Bild der Kirche — Abbild der Gesellschaft,* en «Hochland» 48 (1956), nuev. en «Deutscher Katholizismus» (Francfort 1964) 9-27; id., *Wandlungen der sozialpolitischen Ideenwelt im deutschen Katholizismus des 19. Jh.,* en J. STRIEDER y otros (dirs.), *Die soziale Frage und der Katholizismus,* Paderborn 1931, 11-46.

Exposiciones generales: G. GOYAU, *Autour du catholicisme social, 5* «Serien» (París 1901-1912); O. SCHILLING, *Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII.,* Colonia 1925; id., *Christlliche Gesellschaftslehre,* Friburgo de Brisgovia 1926; E.K. WINTER, *Die Sozialmetaphysik der Scholastik,* Viena 1929; O.V. NELL-BREUNING, *Die Eigentumslehre,* en J. STRIEDER y otros (l.c.); A.M. KNOLL, *Der soziale Gedanke in modernen Katholizismus. Von der Romantik bis Rerum novarum,* Viena-Leipzig 1932; W. SCHWER, *Krisen der kath.- sozialen Bewegung und ihre Lehren,* en «Soziale Revue. Kath. internationale Quartalschrift» 31, 1 (Munich 1930) 1-9 (sobre W. Schwer, cf. N. MONZEL, en «Hochland» 42 (1949-50) 390s; J.N. MOODY (dir.), *Church and Society: Catholic Social and Political Thought and Movements, 1789-1950,* Nueva York 1953; W. BRENDENDIECK, *Christliche Sozialreformer des 19. Jh.,* Leipzig 1953; L. LEUTNER, *Das Erwachen der modernen kath. Sozialidee. Die Entwicklung im 19. Jh. bis Rerum novarum,* Viena 1951; S. HEDLER, *Die katholischen Sozialisten. Darstellung und Kritik ihres Wirkens,* tesis, Hamburgo 1952; L.P. WALLACE, *Leo XIII and the Rise of Socialism,* Nueva York 1966 (la Iglesia católica como muro de contención del socialismo); F. BEUTTER, *Die Eigentumsbegründung in der Moraltheologie des 19. Jh.,* Paderborn 1971;

H. MAIER, *Kirche und Gesellschaft,* Munich 1972 (actual, pero con referencia a problemas del siglo XIX).

Sobre los diversos países, cf. la bibliografía de los cap. I-X y el cap. XIII; además, sobre *Francia:* CH. CALIPPE, *L'attitude sociale des catholiques français au XIXe siècle,* París 1911; E. BARBIER, *L'histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social en France, 1870-1914,* 5 vols., Burdeos 1923-1928 (perspectiva integrista, abundante documentación); W. GURIAN, *Politische und soziale Ideen des französischen Katholizismus, 1789-1914,* 1929, aquí: 239-312; G. HOOG, *Histoire du catholicisme social en France, 1871-1931,* París ²1946; J. B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France,* París 1951 (llega hasta 1870, pero es interesante la historia anterior); DANSETTE (cit. en cap. XVI) II, 180-215 397-436 (desde 1898). — Sobre *Alemania y Austria:* S. MERKLE, *Die katholische Kirche,* en S. KÖRTE (dir.), *Deutschland unter Kaiser Wilhelm II.,* 1914; M. MEINERTZ - H. SACHER, *Deutschland und der Katholizismus,* 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1918; W. SCHWER - FRANZ MÜLLER, *Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus,* en *Kirche und Gesellschaft* VI, Augsburgo 1932; P. JOSTOCK, *Der deutsche Katholizismus und die Überwindung des Kapitalismus. Eine ideengeschichtliche Skizze,* Ratisbona 1932; id., *Die katholisch-soziale Bewegung der letzten hundert Jahre in Deutschland,* Colonia 1958; J. HÖFFNER, *Die deutschen Katholiken und die soziale Frage im 19. Jh.,* Paderborn 1954; K.H. GRENNER, *Wirtschaftsliberalismus und katholisches Denken,* Colonia 1967; K. BUCHHEIM, *Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jh.,* Munich 1963; F.J. STEGMANN, *Geschichte der sozialen Ideen im dt. Katholizismus,* en H. GREBING (dir.), *Dt. Hb. der Politik* 3 (1969) 325-560; J.B. KISSLING, *Geschichte der deutschen Katholikentage* II, Maguncia 1923; P. SIEBERTZ, *Karl Fürst zu Löwenstein, 1834-1921,* Munich 1924; F. FUNDER (cit. en cap. II).

Sobre la situación política: Cf. los países, cap. I-XI y cap. XIV.

Sobre la cuestión escolar: Además de la bibliografía de los países en los cap. correspondientes, cf. J.A. BURNS - B.J. KOHLBRENNER, *A History of Catholic Education in the US,* Nueva York 1937; H.K. BEALE, *History of Freedom of Teaching in American Schools,* Nueva York 1941; F. LARROYO - A.L. LACOMBE (América latina), en *New Cath. Encyclopedia* 5 (1967) 157-162; P. VERHAEGEN, *La lutte scolaire in Belgique,* Gante 1905; M. SPAHN, *Der Kampf um die Schule in Frankreich und Deutschland,* Munich 1907; K. ERLINGHAGEN, *Die Säkularisierung der deutschen Schule,* Hannover 1972, 43 48 58s 73ss. — *Organizaciones católicas:* Cf. bibliografía de los cap. dedicados a los países; WETZER-WELTE (dirs.), *Vereinswesen,* en *Kirchenlexikon* 12 (1901) 707-760; A. RETZBACH, *Das moderne kath. Vereinswesen,* 1925 (anticrítica del asociacionismo); K. BUCHHEIM, *Der deutsche Verbandskatholizismus. Eine Skizze seiner Geschichte,* en B. HANSSLER, *Die Kirche in der Gesellschaft,* Paderborn 1961, 30-83; A. PIEPER, *Sinn und Aufgaben des Volksvereins,* M.- Gladbach ²1926, 25-41 (sobre historia fundamental, organizaciones y estatutos); E. RITTER, *Die*

kath.-soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jh. und der Volksverein, Colonia 1954 (reelabora la obra póstuma de Aug. Pieper y de Wilhelm Marx, canciller del reino; desde la p. 130, buena visión de conjunto, con bibliografía, del desarrollo de las teorías sociales, incluido el partido del centro). — *Sobre la prensa católica:* H. KEITER, *Hdb. der kath. Presse.* 1895, [4]1909; *New Catholic Encyclopedia*, Catholic Press, World Survey, vol. 3, Nueva York 1967, 283-327, ordenado según países, con algunas retrospectivas históricas; J. MORIENVAL, *Sur l'histoire de la presse catholique en France*, París - Colmar 1936. *Sobre «La Croix»*: E.R. LACOSTE, *P. Bailly*, París 1913; id., *F. Picard*, París 1932; DE MOINE, *«La Croix» — cinquantenaire*, París 1933; R. KOKEL, *P. Bailly*, París 1942; R. D'HARCOURT, en StL[6] v, 207s; P. CASTEL, *Le P. Picard et le P. Bailly dans les luttes de presse*, Roma 1962; R.J. MARION, *La «Croix» et le Ralliement*, tesis, Worcaster, Mass. 1957. — *Sobre la prensa en Italia:* E. LUCATELLO, *Giornalismo cattolico*, en ECatt VI (1951) 458-462; cf. cap. V, XXXIII, XXXIV. *Sobre el «Osservatore Romano»*: G.B. CASONI, *Cinquant'anni di giornalismo*, Bolonia 1907; C. CRISPOLTI, *Rimpianti*, Milán 1922. — *Sobre Alemania:* K. LÖFFLER, *Gesch, der kath. Presse Deutschlands*, M.- Gladbach 1924; K. BACHEM, *Josef Bachem. Versuch einer Gesch. der kath. Presse*, 2 vols., 1912-1913, vol. II, hasta 1860 (como historia previa es también importante para el desarrollo posterior); W. KISKY, *Der Augustinusverein zur Pflege der kath. Presse von 1878-1928*, Düsseldorf 1928. — *Sobre el vienés «Reichspost»*: F. FUNDER, *Vom Gestern ins Heute*, Viena 1952.

Durante el pontificado de León XIII los movimientos católicos que habían surgido en medio de los enfrentamientos con la moderna sociedad nacida de la revolución en los diferentes países se constituyeron en grupos sociales propios dentro de la respectiva sociedad global y sólo entonces vinieron a representar lo que hoy llamamos «catolicismo». La idea de la restauración había fracasado; la revolución burguesa no podía ya dar marcha atrás, y con la ocupación de Roma había reportado su última victoria el mismo año en que con el alzamiento de la *Commune* en París había comenzado la historia de la revolución antiburguesa.

Se trata de una cesura transcendental en la historia de la Iglesia católica, que si bien en un principio aparece como una modificación fundamental de su postura frente al «mundo», en el fondo la afecta en su ser intrínseco y en su propia identidad. Lo que había tenido vigencia desde Constantino el Grande hasta la revolución francesa, a saber, el hecho de que la Iglesia podía asumir en su propio organismo todas las figuras políticas, reproducirlas o transmutarlas en sí misma y que hasta podía — a la inversa —

ser la *imago imperii* en el Occidente temprano; esto no tiene ya validez en el Estado liberal constitucional democrático ni en «la sociedad industrial naciente, con su incesante cambio de estratificaciones». De hecho, esto no tiene ya vigor, si bien la «falta de sitio social» de la Iglesia «no apareció al desnudo hasta muy avanzada la segunda mitad del siglo XIX[1]. Los catolicismos de los diferentes países alcanzaron durante el pontificado de León XIII su forma clásica, que sirvió de modelo hasta el primer tercio del siglo XX. Las asociaciones confesionales con múltiples articulaciones, que precisamente en Alemania pudieron registrar notables logros estadísticos; una actividad publicística que abarcaba desde la prensa diaria hasta la revista intelectual y que, si se prescinde de la literatura religiosa de masas, aunque no podía afrontar la concurrencia editorial, contaba sin embargo con un contingente decidido de lectores; congresos con una finalidad bien determinada, que alcanzaban a la opinión pública: todo esto era expresión de una fuerte conciencia de la propia identidad, que a su vez podía repercutir en una solidaridad que se extendía hasta la vida cotidiana.

G. Goyau celebró el «Catholicisme social» —que ha de entenderse en un sentido amplio— como la «comunión de los santos» en medio del mundo moderno, como el alejamiento del individualismo de un Châteaubriand y como la orientación hacia una *fraternité*, que es una decidida reacción contra la idea de la sociedad laica. Su visión intenta establecer una correspondencia entre la sociedad humana y la *société surnaturelle:* sueño de la antigua relación entre modelo y copia[2]. Pero al mismo tiempo tiene que

---

1. C. BAUER, *Bild der Kirche* 25s. La «falta de sitio social» de la Iglesia se refiere a su posición dentro de la sociedad industrial global, con su rápida transformación de las condiciones económicas, sociales e intelectuales. Esto no se contradice con el hecho de que en cada caso el catolicismo, en tanto que grupo social especial, adopte posiciones muy concretas que, a partir de León XIII, se inspiraban en las directrices de la Iglesia. Pero estas directrices debían ser, por necesidad, tanto más abstractas cuanto menos podía ser la Iglesia entonces «reproducción de la sociedad» con sus contradicciones. A esto se añadían además las diferencias entre los catolicismos y dentro de ellos mismos. La Iglesia tiene su «sitio» en estos catolicismos en tanto que grupos especiales, que sólo en forma típica ideal se pueden designar con el singular «catolicismo» (que también en lo sucesivo se emplea aquí en este sentido). Por esta razón de ahora en adelante la historia de la Iglesia es en gran parte historia de los catolicismos, sin equipararse «Iglesia» y «catolicismo». Si en este capítulo se presta especial atención al catolicismo alemán, se debe a que los capítulos I y III se han concentrado sistemáticamente en el *Kulturkampf.*

2. G. GOYAU I, 69-78, II, 4.

lamentar el infortunio de los católicos de su país, al aparecer como retaguardia de la sociedad, cuando en realidad deberían ser la vanguardia[3].

Ahora bien, precisamente esta apreciación, sea por parte liberal burguesa o por parte socialista, caracteriza, si ya no la «falta de sitio», sí por lo menos una deficiente integración en la sociedad global. Aun cuando en el catolicismo se tomaron iniciativas, principalmente tocante a la cuestión social, es sin embargo, un hecho que si se aprovecharon las formas sociales y políticas del mundo postrevolucionario, no se llegó a aceptarlas desde dentro, por lo menos en un primer momento. Esto se aplica no en último término a los movimientos populares, a las peregrinaciones de trabajadores a Roma[4], a las asociaciones de seglares sin matiz eclesiástico oficial y a sus instituciones[5], que son, sin duda, manifestaciones de una sociedad en vías de democratización y cuya tendencia a adquirir personalidad propia podía entrar en conflicto con las pretensiones de liderato clericales. Eran formas tomadas en préstamo, en las que se expresaba la segura conciencia de los católicos, de poder imponerse en la sociedad global mediante la recristianización de ésta, pero que, sin duda, acusaba rasgos ilusorios.

Aquí hay que incluir también la convicción de la internacionalidad del catolicismo, que se hizo patente en la acogida entusiasta dispensada en congresos a asistentes extranjeros de la mis-

---

3. Ibid I, 211; acerca de un debate en la cámara francesa en 1896, en el que un diputado, invocando a Karl Marx, habló de la identidad entre fuerza de trabajo y trabajador: «Ce n'est point le socialisme seulement, c'est le christianisme social, qui s'appuie sur un tel fondement; et l'on pourrait .. rapprocher Léon XIII non moins aisément que Karl Marx» (= No sólo el socialismo, sino también el cristianismo se apoya en tal base; y no menos se podría reprochar a León XIII que a Karl Marx) (I, 234).

4. W. SCHWER, *Leo XIII*, 60: «Durante largos años estuvo cerrado el portal de los príncipes en el Vaticano, porque los reyes de este mundo, ciegos, no hallaban ya el camino de Roma. León XIII volvió a abrirlo de nuevo y por él desfiló .. una peregrinación de trabajadores que habían atravesado los Alpes para llevarse a su casa la bendición del papa, como otrora los soberanos su corona imperial»; por mucho que después de 1887-88 le conviniera al papa ganarse a los pueblos mismos por encima de los gobiernos, y por mucho que una especie de patriotismo papal pudiera integrar al grupo minoritario de los que abrigaban sentimientos eclesiásticos, tal cuadro un tanto patético no capta las realidades de la Iglesia ni las profanas. W. Schwer sigue en esta imagen a Melchior de Vogüe, citado por M. TURMANN, *Catholicisme social*, París 1901.

5. En la jornada católica de 1881 en Bonn dijo el jurista F. Porsch que la actividad de los seglares condicionada por el *Kulturkampf* sólo puede ser «un estado de emergencia» y que es de esperar llegue un tiempo en el que «esta vigilancia pueda ser ejercida por aquellos a quienes ha puesto Dios para regir su Iglesia» (KISSLING II, 78s).

ma fe[6]; en realidad, las diferencias nacionales eran sobradamente grandes, aun sin tener en cuenta el influjo de factores de política mundial, como por ejemplo, de la triple alianza de Alemania, Austria e Italia. De hecho la «conciencia de universalidad» se actualizaba y plasmaba en el jefe común de todos los católicos. Por mucho que surgieran controversias sobre líneas particulares de la política eclesiástica, la autoridad del papa fue indiscutida dentro del catolicismo durante el pontificado de León XIII, se fomentaba sistemáticamente en la celebración de fechas jubilares y era interpretada extensivamente tanto por el papa en la exposición de la competencia de los nuncios[7] como también por los representantes seglares[8].

En grandes manifestaciones públicas, tales como las jornadas católicas o los congresos eucarísticos internacionales en su pleno desarrollo, la idea de la *Ecclesia militans* como Iglesia del martirio podía adoptar un giro marcadamente militante. Así por ejemplo, cuando el obispo Korum, en la jornada católica de Tréveris en 1887, predicó sobre el tema *Militia christi* ante la *Porta Nigra*

---

6. Así en la jornada católica de Düsseldorf de 1883 habló Windthorst de una «asamblea internacional de los católicos» bajo la dirección del papa. Del mismo modo en 1886 en Breslau (KISSLING II, 86).

7. Véase 62s.

8. Con respecto a Windthorst, malhumorado por la política vaticana respecto de Berlín, que le parecía demasiado condescendiente, declaró August Reichensperger en la jornada católica de Tréveris en 1887 que hay que servir al papa, «cuya posición mundial no le permite darnos gusto en todo y por todo a nosotros, ultramontanos prusianos» (KISSLING II, 114). La celebración del año 1900, preparada desde 1896, tenía la dificultad adicional de no saberse si León XIII sobreviviría al siglo. El príncipe Karl de Löwenstein escribió acerca de tales opiniones, a las que propendía también el cardenal Mazzella: «El padre santo no es sólo maestro infalible, sino también el timonel distinguido con una gracia especial de estado, cuyo juicio sobre la oportunidad de una cosa no está apoyado por la infalibilidad, pero sí por la gran verosimilitud de lo bueno, de lo provechoso y de lo querido por Dios.» K. BUCHHEIM, *Ultramontanismus* 497, observa a este propósito: «El historiador tiene que registrar el hecho de que esta convicción de fe se ha demostrado exacta», porque el papa ha sobrevivido Theodor Wacker (cf. cap. XXXV) abrigaba esperanzas ilusorias en la jornada católica de Coblenza en 1890: «Una vez que haya cobrado cuerpo y vida el imperio social del que se habla, será la cosa más natural que el emperador y el papa se encuentren y permanezcan unidos» (citado según BUCHHEIM 337). Windthorst era en este punto más escéptico. Desde luego hay que reconocer que en todos los catolicismos se produjo un cierto hastío por la «cuestión romana», no sólo en Alemania, donde la política de la triple alianza representaba un factor digno de consideración también para el centro. Es significativo el cambio en la fórmula de protesta en favor del papa, obligada en toda jornada católica: Ya la de 1890 en Coblenza, redactada en términos moderados por Windthorst, habla de la «restauración de la soberanía territorial de la santa sede»; la de 1898 en Neisse, que invoca la encíclica italiana de León, de 5 de agosto, se pronuncia, bastante genéricamente en favor de los «derechos sagrados» (KISSLING II, 281s).

de la ciudad, iluminada por raudales de luz, y en cuya cúspide descollaba la cruz con la inscripción *Stat crux, dum volvitur orbis.*

Por supuesto, los catolicismos no sólo estaban en pugna con los principios del mundo burgués liberal, sino que se hallaban envueltos también en conflictos internos o menos violentos, que variaban según la situación histórica en que se hallaban y menoscababan también el consenso internacional. Se ha intentado dividir en dos grandes grupos los catolicismos de los diferentes países [9]: el grupo de los países en los que la Iglesia había sido antes de la revolución la «Iglesia establecida», a saber, España, Portugal, la América Latina, Francia, Italia y Austria-Hungría, y el grupo de los países en cuya historia moderna no había tenido nunca la Iglesia ese *status* y por tanto tenía también «menos dificultad para adaptarse a las nuevas condiciones del siglo XIX» [10]. Esta tipología general ofrece seguramente algunos puntos de partida, pero requiere grandes matizaciones, ya que, por ejemplo, el catolicismo en la Alemania de Bismarck, donde la Iglesia católica no había sido nunca Iglesia «establecida», se diferencia notablemente del catolicismo en los Estados Unidos de América. Un elemento común a los catolicismos de todos los países —aunque con diferencias según la respectiva estructura histórica— era el problema de reflejar las mismas capas y diferencias sociales (más o menos restringidas en las capas superiores), que la sociedad general. Se planteaba, pues, la cuestión de qué influjo integrante ejercía la catolicidad sobre la pugna de intereses. La fuerza de la respectiva conciencia de grupo dependía de la medida en que —aparte de las condiciones en que podía resolverse la relación entre Iglesia y Estado— se lograra también superar las diferencias sociales. Una minoría fuerte, pero oprimida, tenía aquí su oportunidad especial, que Windthorst supo aprovechar espléndidamente en la jornada católica de Francfort de 1882 [11].

---

9. Capítulos I a XI.

10. J.N. MOODY, o.c. 10: «Esta dicotomía er la experiencia histórica del católico moderno en sus relaciones con el Estado moderno es causa de considerable confusión.»

11. La lucha contra la presión de la mayoría «será tanto más eficaz cuanto más a fondo se conozca quiénes somos nosotros estemos, pues, firmes en la fe, tengamos los ojos abiertos y mantengámonos unidos, entonces nadie podrá hacernos nada» (KISSLING II, 89). Ciertamente, el catolicismo alemán se distingue por estar organizado como ningún otro en partido político y haber podido afrontar su falta de homogeneidad social surgida desde la creciente industrialización en los años ochenta, gracias a la «posibilidad del

Es característico del catolicismo haber enfocado siempre la «cuestión social» en sentido estricto (cf. cap. XII) «con miras a la sociedad global» y haber considerado siempre la cuestión obrera como parte de la «cuestión de la reforma social integral» [12], aunque donde sólo constituían una pequeña minoría, como en Gran Bretaña y en los Estados Unidos, sólo lo vieron así algunos pocos teóricos aislados. Es por tanto necesario encuadrar los movimientos sociales católicos en la concepción de la sociedad global. Y aquí es donde aparece claro el dilema ante el que se hallaba el catolicismo dondequiera que por su naturaleza debía aspirar a más que a la igualdad de derechos de un pequeño grupo minoritario: entretejido en la sociedad, debía o bien aspirar a la modificación sistemática de ésta —ya que a todas luces no era hija de su espíritu— o contentarse con hacer valer sus principios reformistas dentro de lo posible en el del pluralismo de la sociedad global. Y esto implicaba renunciar a una concepción propia y concluir compromisos en los casos concretos.

Este dilema perduró todavía después del cambio de siglo y se resolvió diversamente según la situación de cada país. Si bien hay que tener en cuenta las diferencias entre los países, sin embargo, las «transformaciones del mundo de ideas politicosociales en el catolicismo alemán del siglo XIX», tal como las ha expuesto Clemens Bauer, pueden considerarse como un caso modélico. Modificación significaba primariamente «recristianización», que tanto menos se podía identificar con actividades caritativas cuanto más marcadamente creció la proletarización de la sociedad capitalista y fue reconocida como estado general, que no se reduce a la «cuestión obrera». Si Edmund Jörg designa al liberalismo, en tanto que «espíritu rector de nuestro tiempo», como «hijo natural de la nueva

---

equilibrio de intereses en lo político» (C. BAUER, *Wandlungen* 37). Pero no era una tarea fácil restablecer constantemente este equilibrio; los apasionados debates de la jornada católica de Düsseldorf, en torno a los sindicatos obligatorios establecidos por la ley, que los maestros artesanos apoyaban, pero que tropezaban con la resistencia de los políticos sociales del centro la cerró Windthorst con la fórmula retórica: «que estemos perfectamente de acuerdo en todos los terrenos de la vida eclesiástica y social» (KISSLING II, 165).

12. C. BAUER, *Wandlungen* 46.

economía política», y si por tanto el liberalismo político e ideológico se enfocaban en estrecha conexión con la economía capitalista [13], es evidente que de hecho una «reforma social total» no podía considerarse como quehacer del catolicismo, ya estuviera «inspirada corporativamente» en sentido social romántico o acusara rasgos socialistas, ya se la llamara o no «cristiana». Independientemente de la opinión que se tenga de la «realidad socioeconómica nuevamente creada», la voluntad de modificación estructural sistemática de la sociedad debía o bien desembocar en la utopía, o bien asumir —sin confesárselo— un carácter revolucionario.

La idea de desarrollar una concepción social de conjunto y contraponerla a la concepción burguesa liberal había calado hondamente en el catolicismo, como se muestra en el hecho de que la encíclica *Rerum novarum*, en la que después de todo sólo se habían deslizado pocas ideas de «reforma social total», pudo animar una vez más las discusiones de principio en el catolicismo alemán, que bajo la guía del partido del centro había reconocido ya la realidad del capitalismo y seguía un camino de reforma social [14].

El problema de la tolerancia

El «rompimiento» con la sociedad burguesa liberal es un fenómeno que caracteriza a todos los catolicismos; sin duda menos que a ningún otro al de los Estados Unidos de América durante la era de Gibbons, en la que el sector dirigente del episcopado, siquiera con la oposición del grupo de Corrigan, había tomado partido por la constitución y consiguientemente por los derechos

---

13. C. Bauer, *Wandlungen* 23 antes, 29 (con la cita de E. Jörg), 34, 30. Cierto que existen diferencias entre el liberalismo económico por un lado y el político y el filosófico (que tampoco deben identificarse sin más), por otro (cf. C. Bauer, *Liberalismus*, en StL[6] v, 370-380); pero en la polémica católica contra el liberalismo no sólo se reunieron «bajo un concepto colectivo los más heterogéneos objetos de ataque» (C. Bauer, *Wandlungen* 29), ya que las distinciones de los sectores liberales no excluyen que se considere el liberalismo también como fenómeno global.

14. C. Bauer, *Wandlungen* 41ss; y así, también en las especiales condiciones de Alemania se puede decir que allí en el catolicismo «estaban rotas las relaciones con lo que en este país se puede designar como "sociedad burguesa"; a esta sociedad burguesa contrapone el catolicismo alemán otros ideales de organización social y mantiene relaciones igualmente rotas con el sistema económico que sostiene a esta sociedad» (C. Bauer, *Der deutsche Katholizismus..*, en *Deutscher Katholizismus*, Francfort del Meno 1964, 52. Sobre Dr. Oberdörffer: p. 221.

(liberales) del hombre, y ello sin la menor reserva y no sólo por razones tácticas de política eclesiástica.

Aquí reside uno de los problemas fundamentales de la Iglesia universal en relación con la sociedad moderna, con que tenía que enfrentarse la autoridad del magisterio, tanto tocante a las tensiones internas del catolicismo, como a la posición de la Iglesia en el mundo profano. Tras el tajante e inequívoco «contra» del *Syllabus*, al que sólo artificiosamente se podía dar otra interpretación, ¿había ya otra posibilidad? De acuerdo con el *Syllabus*, la «tolerancia» es para León XIII y para la gran mayoría de los católicos un concepto negativo, al que se identifica con una concepción para la que tienen la misma validez la verdad y la falsedad, la moral y la inmoralidad. El concepto positivo y ajeno al *Syllabus* es la *patientia* con que la Iglesia aguarda hasta que los hombres den con el camino de la verdad una, es decir, la católica [15]. Este principio se aplica a la libertad religiosa, cuyo reconocimiento sin distinciones (promiscue) conduciría al ateísmo; se aplica a la libertad de palabra, de prensa, de enseñanza, que el Estado tiene el deber de «restringir» [16], sin perjuicio de la intangible libertad de enseñanza de la Iglesia [17]... Así pues, en la encíclica *Libertas* (1888) se reprueban los principios del liberalismo —al que, de entrada, se le hacen radicales acusaciones—, no de otra manera que en el *Syllabus*. Sin embargo —y sólo aquí reside la diferencia— se habla de la consideración con la «flaqueza humana» en el «juicio maternal de la Iglesia», que no ignora el curso de las cosas y por tanto no reprueba el que el Estado acepte esto o aquello, aunque sea incompatible con la verdad y la justicia, queriendo así evitar un mal o alcanzar o conservar un bien [18]. Es evidente que incluso un liberal dispuesto a aplicar sus principios también a la Iglesia católica [19], tenía que sentirse incom-

---

15. *Libertas* (1888), *Acta Leonis* VIII, 241: «(ecclesia), quia tam dissolutum flagitiosumque tolerantiae genus constanter, ut debet, repudiat »; se contraponen *patientia* y *lenitas*, que la Iglesia practica en alto grado.

16. Ibid. 229-234.

17. Ibid. 235.

18. Ibid, 239: «(ecclesia) non recusat, quominus quidpiam a veritate iustitiaque alienum ferat tamen potestas publica, scilicet maius aliquod vel vitandi caussa malum, vel adipiscendi aut conservandi bonum.

19. León XIII critica con ingeniosidad ciceroniana el *illiberalismus* (= no liberalismo) de los liberales: *Acta Leonis* VIII, 237.

prendido si su concepción de la verdad era equiparado a un indiferentismo radical y sus convicciones, su *Weltanschauung*, eran toleradas por la Iglesia católica como el mal menor, con el temor constante de que la «paciencia» sólo durase hasta tanto que surgiera la posibilidad de «redogmatizar» la vida pública[20]. Ahora bien, León XIII estableció —y más no se podía esperar en tal situación histórica— un *modus vivendi* tocante al pluralismo social y al mismo tiempo ofreció una fórmula para llegar a un acuerdo en las controversias entre católicos[21].

Por supuesto, el caso típico era el del catolicismo en los Estados Unidos de América. Se comprende perfectamente que se reprobara como error el considerar las condiciones allí existentes como el modelo del mejor *status* de la Iglesia; pero donde mejor se aprecian los límites de una adaptación que en el fondo no se quería admitir es en la observación de que la Iglesia podría producir frutos todavía más copiosos si se le otorgara, «aparte de la libertad», también «el favor de las leyes» y «la protección *(patrocinium)* del Estado»[22]. Con esto, para un católico que se sitúa en el plano de la constitución de los Estados Unidos, se exige la conciliabilidad de lo inconciliable. En las declaraciones del papa tocante al problema de la relación entre libertad y verdad hay ciertos desplazamientos de acentos[23], pero sin progresos esenciales.

La doctrina de la propiedad

Para la sociedad burguesa liberal tiene la doctrina de la propiedad un significado análogo al del principio de la tolerancia. Sin embargo, en este punto la moderna investigación de la filoso-

20. W. GURIAN, *Ideen* 262.

21. Una fórmula muy análoga se halla ya en *Immortale Dei* (1885), donde el principio según el cual la Iglesia no puede admitir que religiones no católicas existan *eodem iure* viene mitigado convenientemente en forma pragmática *(Acta Leonis* V, 141). También se dice, aludiendo a un pasaje de san Agustín, que no se puede forzar a nadie a abrazar la fe católica.

22. *Longinqua Oceani spatia* (1895), cf. cap. X, 252. La Constitución alemana de Weimar sanciona la separación de la Iglesia y del Estado, llama a las Iglesias «sociedades religiosas» y les da a la vez carácter de derecho público; esto es un compromiso que sólo era posible sobre esta base histórica y además pertenecía a un tiempo posterior.

23. Así cuando en *Annum ingressi* (19-3-1902) se dice que la recta doctrina es «ut libertas veritati concedat» *(Acta Leonis* XXII, 67).

fía social neoescolástica ha descubierto que la doctrina de santo Tomás de Aquino sobre la propiedad privada fue transmitida con mutilaciones y fue más o menos influenciada por la concepción liberal de la economía [24]. Ahora bien, en este terreno es donde se producen las decisiones teoréticas propiamente dichas sobre la cuestión de si el catolicismo ha de seguir una concepción propia del orden social o si, aun con diferentes variantes de su postura para con la sociedad industrial capitalista, ha de adaptarse y sostener una política de reforma social.

Se ha hecho notar que el concepto individualista de la propiedad propuesto por Luigi Taparelli († 1862) en su obra clásica sobre el derecho natural, había tenido ya sus precursores [25]; en todo caso Taparelli fue el maestro de Joaquín Pecci, que incluso como papa se mantuvo fiel a sus puntos de vista fundamentales, aun cuando abandonó la referencia al instinto con que un perro defiende su pitanza [26]. Es verdad que, si bien «la acentuación excesiva del lado individual de la institución de la propiedad con algún detrimento de su aspecto social... dejó huellas incluso en un documento pontificio como la *Rerum novarum*» [27], sin embargo, en los escritos doctrinales de León XIII desde 1878 se puede observar un notable desplazamiento de los acentos: al principio se dice que las clases más bajas, sin pensar en la vida eterna, quieren ocupar los palacios de los ricos [28]. El tono de la encíclica social es marcadamente diferente, aun cuando en la historia de su redacción [29] ejerció notable influjo el líder de la neoescolástica romana, M. Liberatore (1810-92), que puso en el centro de su filosofía social la base jurídico-natural de la propiedad individual [30]. Son sin duda dos elementos que determinaron de manera especial la teoría neoescolástica de la propiedad. Esta teoría arranca en

---

24. F. BEUTTER, con abundante documentación.
25. Ibid. 97, siguiendo a A.F. UTZ.
26. *Rerum novarum* 5; P. JOSTOCK, o.c. 15.
27. O. VON NELL-BREUNING, en A. RAUSCHER (dir.), *Ist die katholische Soziallehre antikapitalistisch?*, Colonia 1968, 15.
28. *Quod Apostolici muneris* (1878), *Acta Leonis* I, 171: «Praesentium tandem bonorum illecti cupiditate .. ius proprietatis naturali lege sancitum impugnant»; I, 173: Dado que se olvida la recompensa y el castigo de la vida eterna, «mirum non est quod infimae sortis homines, pauperculae domus vel oficinae pertaesi, in aedes et fortunas ditiorum involare discupiant.
29. ANTONAZZI 13.
30. Cita en F. BEUTTER, o.c. 104.

gran parte, como también precisamente la encíclica de León XIII, de la propiedad agraria, mientras que «sin exageración se puede decir que la propiedad de bienes raíces en el sentido actual fue introducida por primera vez por la revolución francesa» [31]. Quizá por ello la cuestión de suyo académica (en la que el papa se mantiene neutral) de si la propiedad privada ha de remitirse con Suárez al *ius gentium*, tenga también alguna importancia en cuanto que aquí está interesada la historicidad del respectivo orden concreto de la propiedad. Si sólo la «capacidad de propiedad» [32], o sea el derecho fundamental a tener propiedad privada, está fijado por el derecho natural, entonces hay vasto campo para una estructuración del orden de la propiedad y de la relación entre propiedad privada y común. A esto se añade la circunstancia de que la encíclica social de León XIII atribuye una importancia decisiva a la formación de propiedad de los desheredados de la fortuna, «para gran sorpresa de aquellos que querrían poner los intereses de su bolsillo bajo la protección de la *Rerum novarum*» [33].

Sin embargo, es un hecho que León XIII «no enfocó todavía los dos grupos de capital y trabajo», de importancia tan fundamental para la problemática moderna, «bajo la forma estricta de clases sociales en el sentido técnico de la palabra» [34]. Pero a todo su empeño de crítica social, el papa en realidad «se expresa en el tono del gran señor y del patriarca, casi con una voz que resuena desde la eternidad, llena de clemencia y bondad paterna, hablando a sus amados y buenos hijos, particularmente de la clase trabajadora» [35]. Y el acento «paternal» se ha ido acentuando desde 1878. Se ha hecho notar que León XIII no quiso desarrollar en su encíclica una teoría sistemática de la sociedad; ahora bien, los elementos a todas luces marcadamente sistemáticos provienen en gran parte de la filosofía social neoescolástica de Liberatore, y con

31. O. VON NELL-BREUNING, *Eigentumslehre* 145s.
32. Ibid. 155.
33. Ibid. 154.
34. Id., *Die soziale Enzyklika* 150.
35. Ibid. 39. Por eso se hace difícil seguir a JOSTOCK (10) cuando estima «muy digno de consideración» el hecho de que en la encíclica se mencionen en último lugar como causas del mal social, después de las causas socioeconómicas, los *versi in deteriora mores;* cierto que León XIII ve los quehaceres de política social, pero la insistencia en las *cupiditates*, con que empieza la encíclica social, varía de un pasaje a otro, y no parece que se pueda proyectar retrospectivamente el factor de la reforma de las condiciones partiendo de Pío XI.

ellos concuerda ampliamente la doctrina de la teología moral católica sobre la propiedad[36].

El otro factor que debe tomarse en consideración en el enjuiciamiento de la doctrina católica sobre la propiedad en aquellos decenios es el enfrentamiento polémico con el socialismo en cuanto fenómeno global, con todos sus componentes ideológicos. Es indiscutible que la ley del pensamiento en la teoría social católica estaba dictada en buena parte por este enfrentamiento; sin embargo, en una apreciación adecuada de la situación global no se puede decir que el repudio del socialismo «desde el horizonte de comprensión de la sociedad burguesa» haya de calificarse «sin duda de un gran fallo de la teología del siglo XIX»[37]. En efecto, se trataba precisamente de si el catolicismo, bajo las condiciones históricas dadas en el siglo XIX, podía llegar a una concepción original de conjunto de la sociedad o debía más bien afirmarse en la defensiva contra las corrientes del tiempo contrarias entre sí y, por consiguiente, tanto contra el liberalismo como contra el socialismo, a fin de hallarse en condiciones de influenciar en la medida de lo posible las tendencias reformadoras. En todo caso hay que reconocer que el decidido repudio del liberalismo ideológico no excluía en modo alguno una teoría de la propiedad más o menos marcada por el individualismo liberal[38].

---

36. F. BEUTTER, o.c. 86s; acerca de los diferentes moralistas católicos, que en realidad distan mucho de hablar al unísono, cf. allí mismo (con abundante bibliografía); son también importantes los artículos de G. GUNDLACH sobre THEODOR MEYER, en StL[6] V 695s, A. LEHMKUHL, ibid. 335s, H. PESCH, ibid. VI, 226-229. Al proceso ulterior de la doctrina social católica se refiere especialmente H. PESCH, que, siguiendo a la «Escuela Histórica», declara «bueno» un orden de la propiedad cuando «con la debida consideración a las condiciones existentes de hecho está de acuerdo con el grado de evolución histórica de la vida social y económica», según los principios del derecho natural (*Liberalismus* 1400). El jesuita suizo V. Cathrein abogó decididamente por los sindicatos interconfesionales, se mostró contrario tanto al socialismo como al paternalismo y optó por los principios democráticos (según SODERINI fue uno de los expertos de León XIII): J. DAVID, en LThK[2] II, 335ss.

37. F. BEUTTER, o.c. 149, que con ello no quiere aprobar el socialismo.

38. Así se exponía en cierto modo al fuego de todos los frentes. A. LEHMKUHL, *Die soziale Frage und die staatliche Gewalt*, Friburgo de Brisgovia [3]1896, 75: No se puede negar que el capitalismo «en determinadas circunstancias tiene algunos aspectos económicamente buenos, pero tomado sin ninguna restricción es perjudicial y es una fuente de ruina económica»; por otro lado amenaza el socialismo de Estado. Por lo que hace a la «limitación», G. GUNDLACH observa, cuarenta años después de la encíclica de León, «que la marcha de la modalidad capitalista de la economía ha perjudicado gravemente tanto a la función de orden social global propia de la familia como también a la propiedad privada y a la del Estado . mediante procesos paralizadores de prepotencia de índole anónima»; *Berufsständische Ordnung*, en StL[6] I, 1127. Es una afirmación

Las obras de teoría social de los moralistas alcanzaron algunas veces numerosas ediciones. Pero pocos autores alcanzaron tanta significación internacional para el catolicismo como Charles Périn (1815-1905), con su obra *De la richesse dans les sociétés chrétiennes* (1.ª ed. 1861) [39]. Este economista católico belga, que ejerció también gran influjo en los activistas sociales en Francia y en el oeste de Alemania, era en ideas y en política un antiliberal declarado, pero en su repudio sistemático de la intervención del Estado, reforzado todavía por su oposición al Estado constitucional liberal, se convertía en defensa del liberalismo económico, aunque corregido por su idea de la «propiedad cristiana», que según él representa el vínculo social del amor. Périn acepta la concentración de la propiedad en el individuo como consecuencia del progreso de la libertad civil, aunque en el sentido de sacrificio de la ascética cristiana ve la posibilidad de armonizar los intereses particulares. Por supuesto, al considerar como ideal una riqueza moderada, que es posible sobre todo en la clase media, muestra con suficiente claridad su baja estima del proceso de industrialización.

No menos profundamente influyó en el último tercio del siglo XIX el sociólogo francés Frédéric Le Play (1806-82), que en sus encuestas sociográficas realizadas en Francia, Inglaterra, Alemania y Rusia acerca de la vida familiar de los trabajadores y artesanos, abordó un tema central de la doctrina social católica [40]. La familia está en regla cuando se mantiene intacta la autoridad patriarcal del padre; es también el modelo de la sociedad global, con sus *autorités sociales*, entre las que se cuentan también los

---

tan falsa históricamente como tendenciosa en su valoración decir que Europa occidental no se hizo marxista porque León XIII hizo de la Iglesia *the most formidable foe:* «It becomes evident as the story unfolds that the hand of Leo XIII was one of those strengthening the dike held back the flood» (L.P. WALLACE 408, VII). La idea de que el cristiano en tanto que cristiano sólo tiene una norma negativa por lo que hace a la economía, a la sociedad y al Estado, sólo se alcanzó tras largo camino, tanto por los conservadores como por los «demócratas cristianos».

39. HI VII, 976; F. BEUTTER, *Reg.*, especialmente 30 104 119; RESZOHAZY [o.c., cap. 7]. *Reg.;* J.B. DUROSELLE, *Les débuts* 470s.

40. HI VII, 976; obra principal: Les ouvriers européens (París 1855 ²1877-79); además, *La réforme sociale en France,* 2 vols., París 1864, ⁸1901, en 3 vols. L. NEUNDÖRFER, en StL⁶ V, 357-360 (bibliogr.); J.B. DUROSELLE, o.c., 672-684 (bibliogr.).

empresarios. El repudio de los derechos liberales del hombre y del Estado constitucional podía enlazar sin sutura con el liberalismo económico en su modalidad marcadamente paternalista, que con toda seriedad podía presentarse como una aspiración a la justicia social. Las ideas de Le Play eran dominantes en la «Association des Patrons du Nord».

Sobre una base muy diferente reposaba el antiliberalismo del filósofo del derecho y economista político Giuseppe Toniolo (1845-1918)[41], que siendo profesor en Pisa fundó en 1889 la «Unione cattolica per gli studi sociali in Italia», en la que se prepararon los congresos sociales católicos de Italia. La agrupación «Società operaie cattoliche», propagada sobre todo en la alta Italia, comprendía en 1891, 284 asociaciones locales. La «Rivista internazionale di scienze sociali», fundada en 1893 juntamente con Talamo, adquirió un cierto carácter oficioso, debido a la actividad de Toniolo como consejero de León XIII.

A esto se debe que Franz Schindler (1847-1922)[42], profesor de teología moral en Viena desde 1887, dirigiera su programa social cristiano no sólo a Rampolla, sino también a Toniolo. Frente a la seca y pragmática reacción de Rampolla, Toniolo expresó su asentimiento a un punto tan fundamental como el de la participación de los trabajadores en los beneficios de la empresa. Aunque aprobando en principio una «organización corporativa profesional de la sociedad», se opuso a la idea de hacer controlar por corporaciones la competencia desenfrenada, alegando como reparo que un egoísmo corporativo podría arruinar a los consumidores[43]. La importancia de Toniolo, fuertemente marcado por la escuela histórica de la economía política alemana, reside, más que en la origi-

41. F. MARCONCINI, *Profilo di Giuseppe Toniolo,* Milán 1930; V. MANGANO, *L'opera scientifica di G. Toniolo,* Roma 1940; R. ANGELI, *La dottrina sociale di G. Toniolo,* Pinerolo 1956 (cf. en cap. V VISTALLI, y las cartas).

42. El programa socialcristiano lo publica F. FUNDER, o.c. 132-137; F. SCHINDLER, *Die soziale Frage der Gegenwart,* Viena 1905, libera de utopías conservadoras las ideas de Vogelsang (cf. más adelante), con quien el prelado se había encontrado en las *Ententeabenden;* estuvo también en conexión con el suizo K. Decurtins. Sobre la polémica en torno a los cardenales austríacos Gruscha y Schönborn entre los católicos conservadores y los socialcristianos cf. cap. II. Entre los líderes de los socialcristianos en Austria se cuenta también J. Scheicher (1842-1924), moralista en el seminario de St. Pölten; sobre éste: H. DAVID, *J. Scheicher als Sozialpolitiker,* (tesis), Viena 1946; según él, Scheicher criticó el aburguesamiento de los socialcristianos (56).

43. Respuesta de Rampolla en F. FUNDER, o.c. 138-141; respuesta de Toniolo, ibid. 142s.

nalidad de su doctrina, en su posición en el catolicismo italiano y cerca de León XIII.

Como la teoría social de Charles Périn irradió hacia el oeste, también el influjo de la temprana escuela vienesa bajo Vogelsang se extendió hacia Francia[44]. Los católicos que, desde Francia y Bélgica hasta Viena, emprendieron una vez más la tentativa de esbozar un orden social universal bajo el signo de la idea cristiana del hombre, tenían como común denominador el decidido repudio de la sociedad burguesa liberal. Cierto que esta actitud «reaccionaria» debió presentarse con diversa modalidad en la configuración política en la Francia de la tercera república, donde tal crítica de la sociedad se asociaba más o menos naturalmente con el antirrepublicanismo, y en la monarquía de los Habsburgos, donde tal crítica se oponía al contraste tanto a los liberales como a los conservadores, haciéndose así sospechosa de tendencias revolucionarias. Consiguientemente está también en conexión con el desnivel este-oeste en el proceso de descristianización el hecho de que en Francia la motivación cristiana era en cierto modo más directa que en Alemania, donde se abordaban directamente cuestiones concretas de política social. Cierto que en Alemania la defensa contra el *Kulturkampf* absorbió la mayor parte de los intereses teoréticos y prácticos y luego la conclusión de las polémicas coincidió con el viraje hacia la idea de la reforma social; sin embargo, también aquí hubo amagos de un esquema autónomo sobre la sociedad global (cf. más adelante).

La mayor parte de los miembros de primera fila que trabajaban tanto en el campo práctico como en el teórico pertenecían a la aristocracia: en Francia, sobre todo Albert de Mun[45] y

44. Ch. ANTOINE S.I., *Cours d'économie sociale*. París 1896, 240: «Les catholiques d'Autriche ont cru que le seul moyen de salut pour eux était de confier tout l'ordre économique social aux mains de la dynastie catholique des Habsbourg.» El juicio de este autor, al que se aproximaba A. de Mun, desfigura con su brevedad las ideas vienesas.

45. A. de Mun (1841-1913), oficial francés, fundó — impresionado por la sublevación de la *Commune* en París en 1871, de la que hacía culpable, en parte, a la burguesía — la «Oeuvre des cercles catholiques d'ouvriers» (cf. cap. XIII) y la «Union catholique» extraparlamentaria, renunció a su legitimismo sólo para obedecer al *ralliement* papal, aunque por razones de política social estuvo en conflicto con los orleanistas y se distanció gradualmente de las teorías de Charles Périn. Gran parte del episcopado francés, con Freppel a la cabeza, eran opuestos a su actividad social, mientras que Mermillod, Doutreloux y Manning tenían para con él una actitud positiva. Sin embargo, en 1885, siguiendo el ejemplo de Bélgica y de Alemania, planeó la fundación de un «Parti catholique», en el que se unieran todos los conservadores bajo el signo de la fe cristiana

Latour du Pin [46], en Alemania el príncipe Karl zu Löwenstein [47], en Austria, aparte del conde Franz Kuefstein, los condes Revertera y Belcredi, llevados sobre todo por motivaciones políticas, y los convertidos en Alemania del norte, conde Blome y, principalmente, Carl von Vogelsang, que en Alois zu Liechtenstein [48], llamado el «príncipe rojo», había hallado un protector en su odisea. La procedencia de estos hombres puede conducir fácilmente al juicio erróneo global de que aquí se trata simplemente de hacer girar hacia atrás la rueda de la historia.

Ahora bien, en las teorías sociales de Carl von Vogelsang [49]

---

y de la acción social, aunque fue disuadido de ello por León XIII (H. ROLLET, *A. de Mun et le parti caholique,* París [2]1950; cf. cap. VI). Tras el fracaso del *ralliement* fundó, para combatir el anticlericalismo, la «Action libérale populaire» y colaboró con M. Barrès. Al sepelio de aquel hombre, venerado como un gran francés a pesar de todos los contrastes, asistió también el presidente del gobierno. L. Barthou. J. PIOU, *A. de Mun,* París 1925; todavía importante por sus relaciones personales; M. LYNCH, *The Organised Social Apostolate of A. de Mun* (disertación) Washington, 1952; J.N. MOODY, o.c, 146s; J. MEHLING, *Essai sur A. de Mun,* Friburgo de Suiza 1953; CH. MOLLET, *A. de Mun;* en «Recherches d'histoire religieuse» 1 (París 1970), con muchas cartas nuevamente descubiertas.

46. R. Latour du Pin era oficial y camarada de A. de Mun. A diferencia de éste, se interesaba por la teoría: *Vers un ordre social chrétien,* París 1907; *Aphorismes de politique sociale,* NA París 1909. Se mantuvo alejado de los virajes políticos del *ralliement* y se acercó a la «Action Française. E. BORSAN DE GARAGNOL, *Le colonel de Latour du Pin d'après lui-même,* París 1934; R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social. L'École de Latour du Pin,* París 1963.

47. Karl zu Löwenstein (1834-1921), en 1868 presidente del «Comité central de las Asociaciones Católicas de Alemania» fundado en la jornada católica de Bamberga (4 nobles, 3 eclesiásticos), en 1872-98 (entonces: renovación del «Comité central disuelto en 1872 a causa del *Kulturkampf),* «comisario» de las jornadas católicas, tiene el mérito de haber celebrado en su palacio natal de Haid (Bohemia) en 1883 la conferencia de política social y de haber fundado la «Unión libre de los políticos sociales católicos». Pero es el representante de aquellos numerosos católicos a los que sólo secundariamente les preocupaba la cuestión social; su principal interés radicaba en los «influjos sobre el movimiento revolucionario, que se han de utilizar en provecho de la Iglesia católica» (P. SIEBERTZ, o.c., 215, del archivo de Wertheim); «hay que subir al carro para poder tomar las riendas»; «si no podemos impedir la república social, debemos por lo menos adueñarnos de ella» (circular «confidencial», P. SIEBERTZ, o.c. 215s). Era sin embargo tolerante, hasta el punto de invitar a la conferencia de Haid a hombres de todas las tendencias católicas. Las «Tesis de Haid» con su programa de revisión total sólo pudieron ser presentadas en forma muy atenuada en la jornada católica de Amberg de 1884.

48. Al príncipe Alois zu Liechtenstein (1846-1920), en 1878-89 y en 1891-1911 miembro del consejo del *Reich,* entró en conflicto con los ultraconservadores austríacos; en 1888 en el congreso de los católicos de Viena propuso los problemas sociales, allí todavía poco considerados, y en 1891 fue elegido diputado socialcristiano por el suburbio de Hernal. «Introdujo el elemento fundamentalmente católico en el agregado de los más variados elementos antiliberales» (F. FUNDER, en StL[5] III, 1011ss).

49. Carl von Vogelsang (1818-90), hijo de un comandante de gendarmes prusianos, abandonó en 1848 el servicio en el tribunal imperial de Berlín; en 1850, después de haber hecho estudios históricos en Munich e Innsbruck, se hizo católico, y en 1874 entró en la redacción del periódico vienés rigurosamente conservador, «Vaterland». Ar-

hay ciertos elementos que provienen de la doctrina social del romanticismo (especialmente de Adam Müller). Su concepción de una «monarquía social» como alternativa frente al «socialismo estatal» sólo son ya posibles en el ámbito de la Europa central. Sin embargo, Gustav Gundlach[50] ha señalado con razón que los primeros representantes de un sistema que luego se llamó «organización corporativa» no pueden en modo alguno comprenderse sólo en razón de tal procedencia. El que la única concepción dotada de consistencia propia, de una estructura social global producida por el catolicismo, con la pretensión de ser un esbozo creador tanto distanciado del liberalismo como del socialismo, se esfumara más tarde en la penumbra, tiene diferentes causas que no podemos analizar en este lugar. De momento sólo nos interesa destacar que dicha concepción sólo ha dejado débiles huellas en la encíclica *Rerum novarum*. La decisión práctica de seguir el camino de la cooperación católica en la reforma social de la sociedad capitalista, se había tomado ya. Sin embargo, con ser indiscutiblemente grandes los éxitos que pudieron alcanzarse por este camino, con todo, una apreciación de este proyecto de sociedad global no puede sacar su argumentación únicamente de aquí. Venimos a situarnos ante el verdadero dilema del catolicismo si tenemos presente que una realización de tal proyecto significa la supresión de la sociedad capitalista de clases y por tanto no habría

---

tículos con frases como «la grandiosa huelga de los ferroviarios [en Pittsburg en los EE.UU.], en la que los descontentos arremeten con el capitalismo con fusiles de retrocarga y con cañones», dieron lugar a tensiones con el propietario del periódico, que por lo demás sabía apreciar a Vogelsang. En su «Oesterreichische Monatsschrift für Gesellschaftswissenschaft und Volkwirtschaft» (CH. ALLMAYER-BECK 66ss) propuso Vogelsang su plan de reforma universal. La serie de artículos «Die materielle Lage des Arbeiterstandes», publicada a partir de 1883, dio lugar al reproche de los liberales y conservadores, según los cuales aquí se atizaba el odio contra «el orden social reinante». En la conferencia de Löwenstein en Haid se situó Vogelsang en el ala «izquierda». En Viena lo apoyaron, además de Liechtenstein, los moralistas F.M. Schindler y J. Scheicher, y párrocos como R. Eichhorn (R. KUPPE, *Eichhorn zur Arbeiterfrage*, (tesis), Viena 1926. Al círculo social-cristiano pertenecía también en un principio A.M. WEISS (cf. más adelante). Acerca de los contactos con los socialistas vieneses: CH. ALLMAYER-BECK 90ss, 100s. En favor de Vogelsang se pronunció — a diferencia de P. Biederlack S.I., Innsbruck — P.H. Abel S.I.: «Este movimiento de la Viena austríaca cristiana, contrariamente a la alemana no cristiana y a la judía no cristiana, está vinculado al nombre de Vogelsang» (CH. ALLMEYER-BECK 126). — W. KLOPP, *Die sozialen Lehren des Frhr. von Vogelsang*, St. Pölten 1894 (extracto también en francés); A. KNOLL, *C. von Vogelsang als Nachfahre der Romantik*, (tesis), Viena 1924; CH. ALLMAYER-BECK, *Vogelsang. Vom Feudalismus zur Volksbewegung*, Viena 1952. Acerca del antisemitismo, 304.

50. G. GUNDLACH, *Berufsständische Ordnung*, en StL[6] I, 1124-27

podido imponerse sin una revolución de la sociedad. A ello se añade que estos teóricos estrictamente antiliberales y por tanto anticapitalistas aclimatados especialmente en Viena entendían muy poco de las realidades económicas.

Lo que Vogelsang y sus amigos querían alcanzar, no ciertamente con una revolución, sino «mediante una transformación gradual desde dentro», era en realidad esto: Acabar con la «explotación» por el capitalismo, que persigue «como único objetivo de la actividad económica el puro lucro» — formar «corporaciones» profesionales, en las que capital y trabajo, empresario y trabajadores estén unidos y representen una «institución social de la sociedad y del Estado» —, remplazar la «división horizontal en clases por la articulación vertical en profesiones», en la que exista una «relación corporativa republicana» — abolir la «propiedad puramente privada, absoluta, al servicio de la arbitrariedad y del capricho», que es un «robo a Dios, a la sociedad, al Estado». En la cúspide de tal organización económica y política de la sociedad debe hallarse la «monarquía social» como factor de integración.

Vogelsang rechazaba el derecho electoral censitario por asocial y el sufragio universal por destructor de las individualidades «histórico-políticas», a las que dividía en «departamentos separados arbitrariamente en base a afinidades geográficas externas». Según él la formación de la voluntad correspondía a las «corporaciones». La estructura de éstas se enfoca sin género de duda desde los gremios artesanales, que Vogelsang quiere modernizar y ver organizados como sociedades obligatorias de producción y de venta, a fin de que puedan sostener la competencia de la industria. Opina que este modelo modernizado se puede extender también a las empresas industriales.

El antisemitismo austríaco tiene también sus raíces en el movimiento social cristiano, porque Vogelsang, como otros, veía en los judíos los principales representantes de la «explotación de los trabajadores»[51]. Gracias todo por medio a los condes Blome y Kuefstein la concepción social de Vogelsang atrajo la atención,

---

51. W. KLOPP, *Lehren* 65ss. Aparte del reproche de ser «revolucionarios y socialistas», el antisemitismo era uno de los factores con que los conservadores combatían a los socialcristianos en Roma en 1895. Cf. p. 97s.

siquiera restringida, de los otros círculos de estudios sociales del catolicismo. Hubo sin embargo considerables diferencias no sólo entre estos círculos, sino también en el interior de los diferentes grupos. De ello es un ejemplo el dominico Albert Maria Weiss, procedente de la alta Baviera, que actuó como apologeta en Graz y Viena y desde 1890 en Friburgo de Suiza. La «cuestión social» era para él uno de los medios empleados en la lucha, nada matizada, que emprendió contra el liberalismo [52].

Todavía en 1893, Franz Hitze [53], en un curso social del *Volksverein* de Bamberga, llamó a Carl von Vogelsang un «maestro», como no los había en Alemania. Aquel mismo año había sido nombrado Hitze profesor de doctrina social cristiana en Münster, fundando así la tradición de una nueva cátedra en la facultad de teología. También en 1893 se replicó en el *Reichstag* a un diputado socialdemócrata, que en su crítica de la política social del partido del centro se apoyaba en monseñor Ketteler: «Todavía hoy profeso totalmente las ideas sostenidas por monseñor Ketteler» [54]. Éstas son miradas ilusionadas de un práctico pasado a la política social, que rememoraba los tiempos en que había pensado en una «transformación radical de la sociedad». El que, junto con Wilhelm Hohoff [55] «el primer sociólogo católico que había estudiado a fondo

---

52. Aparte de su *Apologia* (bibliogr. del cap.), *Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart*, 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1911, Autobiografía de A.M. Weiss (1844-1925): *Lebensweg...*, Friburgo de Brisgovia 1925. Sobre su acción contra los socialcristianos: F. FUNDER o.c. 144ss.

53. Franz Hitze (1851-1921) fue en 1878 como sacerdote a Campo Santo, en Roma, donde estudió a Karl Marx y los escritos de Vogelsang. De allí salieron sus principales obras literarias (cf. antes). Después de su regreso en 1880 fue secretario general de la federación *Arbeiterwohl*, que había sido fundada por el industrial católico F. Brandts, y en su fábrica fue relator social práctico. Desde 1882 diputado en Prusia y luego en el *Reichstag*, fue uno de los políticos sociales de primera fila, y quizá el más decidido de ellos en el partido del centro frente al ala de los empresarios. FRANZ MÜLLER, *F. Hitze und sein Werk*, Hamburgo 1928; A. PIEPER, *Hitze und die Korporationsidee;* J. STRIEDER y otros (dir.), *Die Soziale Frage*.. (bibliogr. del cap.) 86-98; K.H. SCHÜRMANN, *Zur Vorgeschichte der christl. Gewerkschaften*, Friburgo de Brisgovia 1958, 53-57; J. HÖFFNER, en StL⁶ IV, 107s.

54. Cit. en J. MUNDWILER, *Ketteler*, Munich 1927, 145. El efecto ulterior de Ketteler en León XIII, que lo llamaba su «gran precursor e iniciador» (SCHMIDLIN PG II, 368), fue considerable. En medio de las ideas románticas de su juventud (cf. HI VII, 978s) se desarrolla la visión de «la nueva realidad económica y social» (C. BAUER, StL⁶ IV, 953-957). Dado que en Ketteler se hallan ideas que apuntan a modificaciones estructurales (asociaciones de producción con participación de los trabajadores en la propiedad), como también elementos de reforma social, las diferentes tendencias pueden apoyarse en él.

55. Wilhelm Hohoff (1848-1923), natural de Wetsfalia como Hitze, vicario parroquial jubilado, llevó, al amparo del cardenal Schulte, una vida retirada de erudito

a Marx y reconocido su importancia» (J. Höffner). Tenía por cierto que «se implantaría el socialismo, ya sea el absoluto, social-democrático del Estado, o bien el relativo, conservador y sano, de los gremios» *(Quintessenz,* 32).

Cierto que Hitze rechazaba la teoría de la plusvalía, pero la crítica del capitalismo en sus escritos tempranos sigue «hasta en las mismas fórmulas» a Karl Marx. Es verdad que también él partía como Vogelsang del modelo de los gremios medievales, que sin embargo debían situarse sobre una base «económica y democrática más amplia», lo cual significaría que las empresas industriales deberían transformarse en asociaciones de producción con un control de autoadministración por los participantes. Sólo así, pensaba, se podía modificar un estado en el que el empresario tiene todas las ventajas y el asalariado todas las desventajas.

Hitze se vuelve con decisión contra la teoría de Charles Périn y ve también el peligro de que la idea de la «empresa familiar», con sus instituciones sociales, pueda entrañar un encadenamiento *desfavorable del trabajador a su puesto de trabajo. No sin amar*gura tuvo que comprobar que en la «disputa de los sindicatos» surgida a fines del siglo algunos representantes de las asociaciones católicas de trabajadores le contrapusieran la idea de «una organización de la sociedad por profesiones sobre base cristiana», mientras que él, después de haberse despedido de la idea de la reunificación del capital y del trabajo y de haberse orientado hacia la reforma social dentro de la economía capitalista, defendió los sindicatos como «cooperativas de venta» (de trabajo) y justificó la huelga como retracción de la mercancía «trabajo».

La controversia entre el joven Franz Hitze y Georg von Hertling[56] preparó la victoria de la política de reforma dentro del

---

y trató de asociar la doctrina escolástica del trabajo con la teoría de Karl Marx: *Die Revolutionen seit dem 16. Jh.* (1887); *Warenwert und Kapitalprofit* (1902); *Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik* (1908). Todavía no se lo ha enjuiciado como merece. E. ALEXANDER, en J.N. MOODY 525, lo tiene por digno de consideración, aunque dicho autor reprueba por lo regular semejantes tentativas en el catolicismo alemán y austríaco.

56. Acerca de la línea político-social del filósofo y hombre de Estado Georg von Hertling (1843-1919), C. BAUER, *Wandlungen* (1931) 38-41; SCHÜRMANN 53-61; E. DEUERLEIN, en StL[6] IV, 61-64; es significativo de los contrastes políticos tácticos entre Hertling, que contaba con las realidades dadas, y Löwenstein el aplazamiento de la jornada católica de 1890 por consideración al príncipe regente Luitpold: P. SIEBERTZ, o.c. 265-271, G. VON HERTLING, *Erinnerungen* 122-126.

orden económico existente, frente a la otra posibilidad de repudio sistemático del capitalismo burgués liberal. La idea «corporativa», según la cual la relación entre capital y trabajo no se ha de determinar según las condiciones del mercado, sino que se ha de cimentar en un contrato social basado en el derecho natural —porque el trabajo no se puede rebajar a la condición de mercancía— se había abandonado, y con ello la concepción de los *Syndicats mixtes* de «empresarios» y «asalariados», sostenida por Albert de Mun. Lo que restaba era la cuestión de cómo se había de proteger al factor «trabajo», que entonces era inequívocamente la parte más débil. Y aquí entraba en liza la controversia sobre la intervención del Estado. Ésta estaba marcada por ideas paternalistas, que tenían larga vida en particular en los catolicismos de Europa occidental, debido sobre todo a las relaciones con el respectivo Estado concreto.

En esta situación la encíclica *Rerum novarum* debió buscar una posición conciliante, que no podía producirse sin ciertas reservas[57]. Entonces la genérica «cuestión social» del catolicismo se convirtió en la «cuestión obrera» en sentido estricto (cap. XIII). El catolicismo era ya definitivamente un grupo dentro de la sociedad burguesa liberal global y debía procurar resolver en sí mismo sus propios contrastes de intereses económicos, que era problema de sus partidos políticos. Los representantes de un «socialismo cristiano»[58] vivían al margen. Pero también la idea de

---

57. *Acta Leonis* XI 108: «ad eamque rem (cuestión obrera) adhiberi leges ipsas auctoritatemque rei publicae, utique ratione ac modo, putat oportere»; ibid. 121: «...in potestate rectorum civitatis est, ut ceteris prodesse ordinibus, sic et proletariorum conditionem iuvare plurimum...debet enim respublica ex lege muneris sui in commune consulere». Pero la intervención que va más allá de la solución de una situación *rebus extremis*, se rechaza como sospechosa de socialismo de Estado; por ello, y al mismo tiempo en interés de la formación de capital de los asalariados, aunque no para la salvaguardia de los intereses de los empresarios, también la frase contra los impuestos «injustos»: «Faciat igitur iniuste atque inhumane, si de bonis privatorum plus aequo, tributorum nomine, detraxerit» (p. 133). El acento se carga sin duda sobre la recomendación de la intervención del Estado, lo cual suscitó críticas entre los partidarios del paternalismo.

58. La «forma temprana del socialismo cristiano» en Francia (HI VII, 975s) había fracasado en vista del desarrollo radical del socialismo después de 1848. Pero la idea volvió a emerger una y otra vez, por ejemplo en el obispo de Nottingham E.G. BAGSHAWE, *Mercy and Justice to the Poor. The true Political Economy*, Londres 1885, que asociaba su rígido antiprotestantismo y antiindividualismo con un anticapitalismo que, contra la acumulación agraria e industrial, contra la libre competencia considerada como ruinosa, contra la explotación de los renteros, consideraba como un deber del Estado exigir mediante leyes sociales impuestos que lo pongan en condiciones de eliminar las

la «organización corporativa», incluida su «revivificación» (G. Gundlach) en la magnífica encíclica *Quadragesimo anno* (1931), vino a ser en lo esencial un asunto teorético[59].

Las múltiples tentativas — incluso contradictorias entre sí, pero cuya importancia fundamental no se puede eliminar con un mero pragmatismo — del catolicismo en los años setenta y ochenta para esbozar un orden social global, estaban representadas por diferentes círculos de estudios[60], cuyas ideas confluyeron en la «Union

---

malas condiciones sociales (19-21). El repudio de la explotación capitalista de los ríos y de las costas está en conexión con el interés de algunos católicos por el programa de reforma agraria de Henry George (cf. cap. x). El práctico H.E. Manning (cf. cap. IX), que en su escrito *The Rights and Dignity of Labour* sostenía la primacía social del trabajo frente al capital, quería que fuese asegurada la libre prestación del trabajo (5-14) y tenía por necesaria la intervención del Estado, en su comentario de la *Rerum novarum* se distanció de Henry George. Acerca de éste: PETER D'A. JONES, *The Christian Socialist Revival*, Princeton 1968; además V.A. MCCLELLAND, en CHR 58 (1972) 423ss, donde con razón se echa de menos la conexión con el catolicismo. El abad Gasquet O.S.B. adversario en la cuestión del reconocimiento de las ordenaciones anglicanas (219-223), en la conferencia de Nottingham en 1898: «Todos nosotros reivindicamos ser socialistas de un cierto tipo» (cit. por WANINGER 98). El catolicismo liberal se ve representado por S. MERKLE (1914) 71, que cita con aversión al abate Pottier de Lieja, el cual habría visto el futuro del catolicismo en la alianza con los socialistas, y a A. de Mun como auxiliar involuntario (Merkle se remite aquí a F.X. Kraus). También habría podido nombrar al suizo K. Decurtins (cap. IV). La *Rerum novarum* viene interpretada en sentido de una teoría de la propiedad marcadamente antisocialista: O. SCHILLING, *Staatslehre* 120; es también instructiva la traducción alemana en la edición de Herder, que llega hasta deformaciones.

59. H. PESCH, *Liberalismus* I, 567-576, expone muy objetivamente la discusión contemporánea en el catolicismo desde Austria hasta Francia. Él mismo sostiene la necesidad de «organizar el estamento como "órgano" del cuerpo social» (556), cuya autoridad adapta también la producción al consumo (565); pero pone en guardia contra «la transposición directa de construcciones teoréticas a la realidad» (579) y considera peligrosa la idea de instalar los gremios como «grandes cooperativas de producción y de venta», «puesto que en nuestros días la reacción contra el liberalismo de economía libre ha conducido no pocas veces a una hipertensión de la idea de comunidad» (582). En cambio, en el artículo del *Staatslexikon* sobre «Capital y capitalismo» (1894) exige SCHEIMPFLUG: «Los contrastes de clases deben disolverse en una organización corporativa»; el capitalismo surgió de la «desintegración» de los cuadros intermedios de la sociedad y debe ser remplazado por nuevas «corporaciones» que asuman «la dirección de la producción nacional»

60. El «Conseil des études de l'oeuvre» representado principalmente por A. de Mun, fundador de los «Cercles catholiques d'ouvriers», y por R. Latour du Pin, publicaba desde 1882 las «Questions sociales...»; la fundación del «Circolo dei studi sociali ed economici», al que pertenecían entre otros Liberatore, Mermillod y el conde Soderini, se había debido al impulso del conde Kuefstein en Roma, que formaba parte del círculo de Vogelsang; en la «Asociación libre de políticos sociales católicos», fundada por Löwenstein en 1883, estaban representadas diversas tendencias, entre las que se destacaba la vienesa (disuelta en 1888). La «Union catholique d'études sociales et économiques à Fribourg» trataba de conferir una asociación internacional a los círculos; existió hasta la aparición de la *Rerum novarum*. El suizo K. Decurtins, invitado a Friburgo desde 1887, era «el elemento democrático en aquella asociación altamente aristocrática» (FRY II, 177); él mismo escribía a Segesser: «Por mucho que discreparan los representantes

catholique» de Friburgo (de Suiza), fundada por Mermillod en 1884. Hay que modificar notablemente las concepciones de la unidad del catolicismo que él ciertamente representaba en su postura combativa con respecto al «mundo moderno», si se quieren apreciar de forma adecuada las dificultades que hubo que superar en la encíclica *Rerum novarum*[61].

La abstracción neoescolástica que acusa en numerosos pasajes se explica en parte por la necesidad que había de superar los puntos de vista verdaderamente contradictorios dentro del mismo catolicismo, que se habían puesto de manifiesto incluso en los congresos internacionales de Lieja, sobre todo el año 1890. Sólo encuadrando este escrito doctrinal en la historia global de aquellos decenios, se pueden comprender históricamente su significado y sus límites. Se gran importancia consiste quizá — aparte de la afirmación cautelosa, pero en todo caso clara, del derecho y deber de intervención del Estado — en el reconocimiento del derecho de asociación de los trabajadores (cf. capítulo XIII).

Matrimonio y familia

Por profundas que sean las tensiones dentro del catolicismo con respecto al individualismo liberal por un lado y al socialismo colectivo en el campo económico por otro, sin embargo, tocante al carácter absolutamente primigenio de la familia se siguió una línea consecuente. En la polémica con el socialismo se trató sólo ocasionalmente de repeler teorías defendidas por lo regular por espíritus burgueses, las cuales iban encaminadas a revolucionar la concepción tradicional de la institución del matrimonio; la principal preocupación provenía aquí del temor de que los derechos

---

de las diferentes ideas — el príncipe y el demócrata — la fuerza de la mesa eucarística los unía a todos» (FRY II, 179). Una panorámica sobre estos círculos, en A. KNOLL, *Der soziale Gedanke* 116-122.

61. Es indudable que el primer esbozo de la encíclica fue debido principalmente a M. Liberatore. En el segundo establecieron los puntos concretos los secretarios G. Boccali y A. Volpini, que tuvieron en cuenta también las sugerencias de Friburgo (de Suiza). Además colaboraron los cardenales Zigliara y Mazzella, y Liberatore de nuevo en la tercera redacción. SCHMIDLIN PG II, 373, a quien comenta críticamente G. ANTONAZZI, o.c. 8-11 37ss. El peligro de interpretación de los interesados vedó al papa «pronunciarse demasiado explícitamente en los detalles concretos» (P. JOSTOCK, o.c. 11).

y deberes de los padres tocante al cuidado de los hijos fueran menoscabados o anulados por las medidas del Estado[62].

La lucha contra el liberalismo en este terreno se refería a la autorización legal del divorcio, lo que presuponía la introducción del matrimonio civil. León XIII destacó que el matrimonio, en cuanto que sirve a la conservación de la sociedad humana, da origen a situación civiles que el Estado tiene el derecho de reglamentar. Pero el matrimonio es primariamente sacramento, que en cuanto tal sólo está sujeto a la autoridad eclesiástica. Este problema venía planteado por la descristianización y pluralización de la sociedad civil. Una solución que apunta a distinguir el contrato civil del sacramento, que como tal se respeta, fue reprobada por el papa. Tocante a la «unión» *(coniunctio)* extrasacramental de cristianos se dice, evitándose una expresión más tajante, que de esta manera no surge un «matrimonio legítimo» *(iustum matrimonium)*[63].

No menos significativo que el consenso cada vez más débil de la sociedad sobre el carácter institucional del matrimonio fueron las alteraciones provocadas en las condiciones económicas de la familia causadas por la creciente industrialización. En la *Rerum novadum,* León XIII formula sólo principios generales acerca de la cuantía del salario justo; habla también de que el «padre de familia» debe estar en condiciones de cuidar de su prole, pero lo hace independientemente del problema económico que esto plantea. La concepción patriarcal de la familia ha impedido determinar, en virtud del derecho natural, la cuantía del «salario familiar»[64].

En la perspectiva de la protección del trabajo es el trabajo industrial de la mujer un tema importante en los círculos de estudios sociales del catolicismo. Pero en el fondo, este trabajo se considera como un mal que hay que atenuar[65]. Todavía se dista

---

62. *Rerum novarum, Acta Leonis* XI, 106.

63. Encíclica *Arcanum* (1880), *Acta Leonis* II: contra teorías comunistas: 19; contra el divorcio: 30ss; contra el matrimonio civil: 21s; derecho político: 34s; sacramento y autoridad de la Iglesia: 23, contra la separación del contrato civil y del sacramento: 25s; «unión» extrasacramental de los cristianos: 37.

64. A este propósito O. VON NELL-BREUNING, *Eigentum* 147, con la principal documentación.

65. *Rerum novarum, Acta Leonis* XI, 129: «Sic certa quaedam artificia minus apte conveniunt in feminas ad opera domestica natas: quae quidem opera et tuentur magnopere in muliebre genere decus, et liberorum institutioni prosperitatique familiae natura respondent.

mucho de tomar en consideración las transformaciones de la estructura familiar en la sociedad industrial; el modelo de la familia sigue siendo el de la sociedad agraria [66]. En esta perspectiva se incluyen también las imágenes de la «sagrada familia» de Nazaret [67]. La emancipación de la mujer se diagnosticó en la doctrina social cristiana como fenómeno decadente [68].

La cuestión escolar

El campo clásico de batalla entre la Iglesia católica y la sociedad y el Estado de los tiempos modernos es la escuela y en particular la escuela primaria. Esta lucha es una defensa contra la reivindicación del Estado —salida plenamente a la luz con la revolución francesa— de su derecho a educar a sus ciudadanos en ciernes conforme a sus propias exigencias y convicciones. Hasta el siglo XVIII, la enseñanza había sido en su mayor parte, por lo menos indirectamente, incumbencia de la Iglesia. Ahora bien, el carácter puramente *defensivo de la lucha de la Iglesia por la escuela* se manifiesta sobre todo en la circunstancia de haberse concentrado por principio y básicamente en el factor religioso de la enseñanza. El derecho y el deber de los padres a educar a sus hijos según sus propias normas no se planteó en general, sino *more christiano* [69]. El ideal eclesiástico era la escuela católica financiada por el Estado y sobre la que éste tiene el derecho a influir que le compete como a suprema autoridad en su terreno (cf. capítulo XIV).

Una merma de este ideal, que había que aceptar como mal me-

---

66. O. von Nell-Breuning, *Eigentum* 147 dice en 1931 de la «familia campesina» que es la que «está más próxima, no sólo a la naturaleza, sino también a un orden natural y consiguientemente a la inmediata aplicabilidad del derecho natural»; con esto quedaba ya decidido el problema.

67. Cf. cap. XVI.

68. «Los socialistas reclaman la absoluta igualdad de derechos de ambos sexos en el ámbito del derecho público y del privado, dentro y fuera de la familia. Esta exigencia contradice a la razón y al cristianismo» (V. Cathrein, *Sozialismus* 347). Una de las razones de que la «Liga de mujeres católicas» fundada en Colonia en 1903 tuviera conflictos con la Iglesia estaba en sus tendencias emancipatorias, por cierto muy moderadas. La propuesta presentada en la jornada católica de Dusseldorf en 1908, de que se admitiera también a las mujeres como miembros permanentes, fue rechazada.

69. *Sapientiae christianae* (1890) *Acta Leonis* X, 39.

nor, era la permisión de escuelas acatólicas, cosa que para León XIII era desde luego intolerable en la ciudad de Roma [70]. En el límite de lo tolerable se hallaba el sistema en el que sólo eran posibles escuelas católicas privadas, aunque, como en los Estados Unidos de América, tuvieran el mismo *status* de derecho constitucional que las otras [71]. Sistemáticamente se condenaban las «escuelas neutras» [72], que por lo regular eran de orientación antieclesiástica, aunque a veces se permitiera la enseñanza de la religión en tiempos libres en los locales de la escuela o fuera de ellos.

Los logros en los diferentes países variaban según la respectiva situación política [73]: en Francia la enseñanza escolar, tras una interpretación en un principio benóvola de la ley de 1882 por J. Ferry, fue ampliamente laicizada a finales del siglo, porque las escuelas privadas católicas, no obstante su aumento numérico, se vieron muy limitadas por las leyes contra las órdenes y congregaciones religiosas. En Italia, pese a la prohibición de la enseñanza de la religión en las escuelas elementales, poco a poco se fue imponiendo en la práctica una reacción, de resultas de los éxitos de los católicos en las elecciones municipales. En Bélgica pudieron ser derrotados los liberales en la cuestión escolar conforme a sus propios principios políticos. En los Países Bajos, una coalición política de protestantes y católicos impidió la descristianización de la escuela. En la Alemania de Bismarck era la escuela asunto de los diferentes Estados, y si bien tras el *Kulturkampf* se discutieron todavía violentamente las leyes escolares, el problema de la diversidad confesional, que ocupaba el primer plano, pudo ser resuelto en el sentido de la preservación del carácter cristiano de la escuela [74]. En Gran Bretaña, la desanglicanización liberal de la

70. Carta al cardenal Vicario de Roma, de 25 de marzo de 1879. *Acta Leonis* I, 202-210. La creación de la escuela protestante, «anche sotto gli stessi occhi Nostri, fin presso alle porte del Vaticano» (204), era naturalmente una provocación inconveniente. Pero León XIII reaccionó sistemáticamente contra la tentativa de propagar en Italia y hasta en la misma Roma los «falsi principi del Protestantesimo».

71. Cf. cap. X. León XIII calificó de injusticia forzar a los padres a financiar por medio de los impuestos escuelas que sus hijos no frecuentaban por razones de conciencia. *Quae coniunctim* (ASS 24, 656).

72. *Acta Leonis* II, 118, IV, 15, VI, 154.

73. Cf. los capítulos de los Estados en primera parte, sección II, y en segunda parte, sección III.

74. En Prusia fracasó en 1892 por la oposición de los liberales un proyecto de ley del centro y de los conservadores en el sentido de la Iglesia confesional; pero finalmente quedaron fijados por la legislación «en la práctica escolar los usos más mode-

escuela otorgó a los católicos un margen de libertad, que se vio además facilitado por las subvenciones del Estado a las escuelas privadas. Ahora bien, las crecientes exigencias de la escuela hicieron cada vez más difícil a los católicos, aquí como en los Estados Unidos de América, afrontar la competencia. Esto era mera cuestión de recursos financieros.

En la jornada católica de Aquisgrán en 1879 presentó el príncipe Karl zu Löwenstein la propuesta de crear una comisión que desarrollara, desde la escuela primaria hasta la universidad, las metas de estudio y los respectivos programas de enseñanza. La propuesta era en sí excelente, aunque tomaba como modelo la escuela de la edad media, pero fracasó al ser confiada a la Görres-Gesellschaft[75]. Los jesuitas, que dondequiera que eran admitidos se cuidaban especialmente de la enseñanza media, asumieron finalmente *volens nolens* los planes de estudio fijados[76]. Pero, aun prescindiendo de las exigencias de la adaptación, no se hallaron en condiciones de desarrollar un programa moderno propio. Con cierta razón se hacían también notar las deficiencias en la formación de los maestros[77]. En Italia, R. Murri lamentaba el tradicionalismo

---

rados condescendientes con los deseos de la Iglesia» (Brück-Kissling iv/2, 314); en Baviera en 1883 se declaró legal la escuela confesional y para la transformación en escuelas simultáneas se exigió un dictamen eclesiástico sobre «si no había ningún obstáculo para que fuese impartida suficientemente la instrucción religiosa» (ibid. 318); en Württemberg se había mantenido sin discusión la escuela confesional; en Baden rigió desde 1878 el principio de la escuela simultánea, pero se practicó de forma que en las escuelas locales de una confesión también el maestro perteneciera a ésta, mientras que en las zonas mixtas decidía la mayoría confesional; si existía una minoría constante era atendida por un personal docente apropiado (la enseñanza de la religión católica fue regulada en 1888 por una «acertada instrucción arzobispal» [ibid. 318s]). En Hessen hubo una distensión «de hecho» en la situación después del *Kulturkampf* (ibid. 320).

75. Kissling ii, 194 observa que esta sociedad de doctos «en rigor» no era competente, porque tales sociedades no se ocupaban de problemas didácticos. Entonces apareció: G.M. Pachtler S.I., *Die Reform unserer Gymnasien*, Paderborn 1883, donde se abogaba por una orientación neoescolástica y contra el «enciclopedismo ruinoso».

76. H. Becher, *Jesuiten* 341.

77. M. Spahn, o.c. 30. Este historiador católico, muy adicto al Estado, que sin embargo defendía el control de la escuela por la Iglesia, después de la ley prusiana sobre la escuela de 1906 planteó la cuestión de si la colaboración de los católicos «en la escuela nacional, a cuya ordenación legal acaban de contribuir, sería más provechosa, tanto para el desarrollo de la escuela como para su propia visión del mundo» (27) que la realización de sus correligionarios franceses. Es significativo que esta conferencia fuera pronunciada ante la «Liga de maestros católicos»: La diferencia social entre el párroco formado académicamente y el maestro de escuela elemental podía causar una actitud de oposición, que con frecuencia desembocaba en la descristianización del gremio de los maestros, tanto más cuanto que en su formación en institutos confesionales se suscitaban con frecuencia resentimientos.

de la escuela y los defectos de la enseñanza de la religión [78].

No cabe duda de que la escuela, en todos sus grados, era uno de los terrenos más importantes en que había que tener a raya el flagrante o disimulado proceso de descristianización. Por esta razón tenían necesariamente que alcanzar aquí un gran recrudecimiento las tensiones entre los catolicismos nacionales y la sociedad global, y aquí también apareció con especial claridad la problemática del dilema en que se halló el catolicismo en todas las variantes de su relación con la sociedad global, desde la voluntad de adaptarse — en la esperanza de lograr una recristianización — hasta la formación de una sociedad especial [79].

Las asociaciones católicas

La historia de la vida de la Iglesia católica desde mediados del siglo XIX es en buena parte la historia de las asociaciones católicas. También aquí son considerables las diferencias nacionales según las diferentes situaciones políticas [80]. Especialmente en Francia, que de suyo no sentía especial simpatía por el sistema de asociaciones, las tensiones políticas fueron las que, no en último término, impidieron un desarrollo más marcado en el catolicismo francés. Aparte de las agrupaciones sociales, la «Association catholique de la Jeunesse française», fundada en 1886 por Robert de Roquefeuil y dirigida luego por Albert de Mun, ocupa sin duda el primer lugar. A partir de 1899 la organización creció al ampliarse en el sentido de las clases sociales y en el de la edad.

El peso del problema político se mostró con especial claridad en los dos grandes movimientos surgidos a finales del siglo, a saber, el «Sillon» de Marc Sagnier, de inspiración religiosa, y la «Action Française» [81], en la que se unían católicos monárquicos con admiradores de la cultura clásica en el espíritu de Ch. Maurras. A los católicos franceses, independientemente de la concepción que los animara, les importaba la Francia entera.

---

78. R. MURRI (cf. cap. XV) 117-123.
79. TH. ZELDIN, *Conflicts in French Society, Anticlericalism, education and morals in the 19th century*, Londres 1971; sobre esto: A. DAUMARD, en RH 148 (1972) 202ss.
80. Cf. nota 73. Sobre las organizaciones de trabajadores: capítulo XIII.
81. Sobre esto, 659-663.

Alemania fue el país clásico del movimiento de asociaciones católicas, entre otras cosas también, y sobre todo, porque allí el catolicismo, a diferencia de los países anglosajones, representaba una minoría tan fuerte, que le fue posible organizarse con éxito dentro de la sociedad general, tanto más cuanto que a pesar de la mezcla confesional conservaba centros de gravedad regionales, y porque además no podía intentar volver atrás de las decisiones históricas de 1806, 1866 y 1870 y tenía que arreglarse con el imperio de los Hohenzollern protestantes. La organización más célebre fue el «Volksverein für das katholische Deutschland» (= Asociación popular de la Alemania católica), fundada en 1890, que impresionó incluso a más de un líder católico en Francia y en Italia, aunque desde luego también tropezó con críticas, pero que fue considerada como modelo digno de imitación por elementos importantes en Suiza y Austria [82]. La fundación tuvo que afrontar disputas internas considerables, por el hecho de que el político agrario conservador, Felix von Loë y el obispo de Tréveris, Korum, aspiraban a una asociación para la «instrucción del pueblo alemán sobre los errores religiosos y sociales de la actualidad», en el sentido de la apologética de Tilmann Pesch S.I., que saliera a la palestra contra la «Liga evangélica» fundada en 1887 con tendencias marcadamente anticatólicas. Windthorst, por el contrario, veía en tal empeño un peligro para el partido del centro y en unión con otros aspiraba a la formación de una amplia asociación de masas que debía estar separada del partido del centro (nada de fondos electorales ni participación en la lucha electoral), pero que persiguiera las mismas metas.

Esta tendencia logró imponerse [83]. Con sus escritos, sus insti-

82. En *Suiza* se fundó en 1904, mediante la reunión de las federaciones allí existentes (cap. IV), la «Katholische Volksverein» (Asociación popular católica), con asociaciones locales, federaciones cantonales y un consejo directivo central, que elegía a su presidente. La «Schweizerische Kirchenzeitung» de Lucerna había señalado el modelo alemán, que en todo caso fue considerado demasiado poco militante. Sobre la prehistoria: J. MEIER, *Der Schweizer Katholische Verein*, Lucerna 1954. en *Austria*, las numerosas asociaciones se reunieron en el «Katholische Volksbund», organización central que, dados los contrastes entre conservadores y socialcristianos, revestía un carácter rigurosamente apolítico.

83. E. RITTER, o.c. 140-144; P. SIEBERTZ, o.c. 191ss. Windthorst, que murió un año después, fue su presidente honorario; por instigación suya fue el primer presidente el industrial Franz Brandts, de Mönchen-Gladbach, conocido por sus actividades sociales; Brandts consiguió que fuera nombrado representante suyo el abogado Karl Trimborn. El secretario era Franz Hitze (cf. antes). August Pieper (1866-1942; sacerdote en 1889)

tuciones escolares, para las que se proporcionó material de lecciones, y con sus *Volksbüros* (consultorios; desde 1900) desarrolló la asociación una intensa actividad que, además, sobre todo con un acento reformador, pero decididamente social, trató de tener a raya el influjo de la socialdemocracia sobre la clase obrera católica [84]. Los patronos católicos adoptaban en su mayoría una actitud indiferente y hasta negativa para con la asociación, al igual que una parte del episcopado, que se mostraba recelosa de una asociación no erigida oficialmente por la Iglesia y en particular de los puntos de vista democráticos en ella representados [85]. Era también contrario a la asociación el círculo formado en torno al coadjutor doctor Oberdörffer, que en 1893 recurrió de nuevo a un «programa social católico» de orientación corporativa y rechazó el parlamentarismo.

El «Volksverein» contaba ya en 1891 casi 109 000 afiliados, que en 1901 se elevaban a 185 000, en 1902 a 230 000, y en 1914 a 805 000, siendo de notar las necesariamente escasas exigencias formuladas a los miembros en una asociación de masas; el centro de gravedad se situaba en Renania, mientras que Baviera se mantuvo bastante al margen. Surgieron diferentes conflictos con otras federaciones [86] del complejo de asociaciones fuertemente estructurado en el catolicismo alemán [87]. Fue un obstáculo para el «Volks-

---

ocupó en 1892 el puesto de Hitze y en 1903 fue director general de Volksverein; sus bienes fueron administrados desde 1905 por la editorial «Volksvereinsverlag GmbH». O. VON NELL-BREUNING, en StdZ (1972) 35-50.

84. El programa, en A. PIEPER, *Sinn und Aufgabe;* «Es miembro del Verein todo católico mayor de edad que abone anualmente un marco a la caja del Verein».

85. El arzobispo de Colonia, F. von Hartmann (1912-19) desaprobó la intervención en favor del sufragio universal en Prusia.

86. El «Katolische Frauenbund» (Liga de mujeres católicas; en 1912: 60 000 miembros), que con las señoras Trimborn, Bachem-Sieger y otras se dirigía especialmente a la clase alta (el «Katholische Mütterverein», Asociación de Madres católicas, fundado en 1856 por Ketteler, obispo de Maguncia y por la condesa Ida Hahn-Hahn, no fue organizado a nivel diocesano hasta la primera guerra mundial), se oponía a que el «Volksverein» reclutara también mujeres (acuerdo en 1914: El «Volksverein» es en substancia asunto de varones); en conexión con la cuestión del «sindicato cristiano» estuvo el conflicto con la «Katholische Kaufmännische Vereinigung» (Unión de comerciantes católicos) (1907: 20 125 miembros, 1912: 35 000), que tenía entre sus miembros a patronos y obreros; surgieron también conflictos de competencia con asociaciones juveniles católicas en Düsseldorf.

87. Especial importancia se dio al desarrollo de las asociaciones juveniles. El «Katholische Jungmännerverband» (Federación de jóvenes católicos) contaba en 1908 con 1200 asociaciones y 140 000 miembros (desde 1913 fue presidente general el capellán de juventudes Carl Mosterts); la «Federación central de la Asociación de Jóvenes católicas de Alemania» no fue fundada hasta 1915 (las asociaciones femeninas son por lo

verein» el hecho de no lograrse una suficiente participación activa de los seglares mismos en la organización. Los reparos de la Iglesia oficial contra la participación de los reglares no debe inducir en general a pensar que fueran demasiado intensas las actividades de los seglares. Buena parte del trabajo de cura de almas estaba absorbido por el cuidado de las asociaciones [88]. Sin embargo, pese a admitir la importancía que tenían para la Iglesia en la sociedad moderna las asociaciones no erigidas oficialmente por la Iglesia, no se olvidó que éstas eran un producto de la época postrevolucionaria.

León XIII subrayó ahincadamente la *summa potestas* del papa en la proclamación de la fe, aun cuando no había que impedir ningún tipo de iniciativas *(industria nonnulla)* a los seglares *(privati);* recalcó que sólo podía tratarse de una cierta «resonancia» del magisterio [89]. La ocasión concreta de tal declaración fueron ciertas tendencias de la *Opera dei congressi,* que en 1884 fue dividida conforme a las tareas, a la vez que rigurosamente organizada y —no obstante estar presidida por seglares— estuvo sujeta a estrictas directrices jerárquicas [90].

La prensa católica

También la prensa diaria fue hija de la ilustración y de la revolución. Cuando un párroco hablaba de la «autoridad de las ma-

---

regular posteriores en todas partes). El «Gesellenverein», asociación de oficiales artesanos fundada por A Kolping, tuvo gran vitalidad (en 1914 tenía 86 339 oficiales activos y 129 714 miembros extraordinarios [maestros]). Los estudiantes católicos estaban organizados en tres federaciones de diversa orientación social y política: en la «Federación de cartel de las uniones de estudiantes católicos de Alemania» (CV; desde 1856) y en la «Federación de cartel de las asociaciones de estudiantes católicos de Alemania» (KV; desde 1866), así como en la Federación de «Unitas», que tenía afinidad con ésta y era de orientación más teológica (UV; desde 1860); la CV tenía en 1910 8966 miembros, la KV, en 1912: 9072; las dos tenían «antiguos miembros». La «Federación de maestros católicos» (desde 1889) tenía en 1912: 21 000 miembros; la organización femenina (desde 1885), en 1912: 15 000 miembros.

88. M. FASSBENDER, *Laienapostolat und Volkspflege,* «Caritasschriften» 15 (Friburgo de Brisgovia 1906); se insistía en que el campo principal se hallaba allí donde no podía llegar el sacerdote.

89. Encíclica *Sapientiae* (1890), *Acta Leonis* x, 21; «qui, quoties res exigat, commode possunt non sane doctoris sibi partes assumere, sed ea, quae ipsi acceperint, impertire ceteris, magistrorum voci resonantes tamquam imago.»

90. Cf. cap. v.

sas, que amenazaba con tapar la boca al predicador en el púlpito»[91], esta afirmación concordaba con lo que a un nivel más alto decían las *Historischpolitische Blätter*, a saber, que un «periodismo específicamente católico» era un «mal necesario» surgido del hecho de no hallarse «en estado normal» la sociedad cristiana[92]. La observación de que los católicos no tenían «ni escritores ni lectores» fue válida durante largo tiempo y, con contadas excepciones, esta prensa católica tuvo que enfrentarse con el problema del escaso número de suscriptores, problema tanto más grave cuanto que, sin ellos, sus únicos ingresos procedían de los anuncios. Sin embargo, el «mal» fue haciéndose cada vez más necesario. Este mal tenía además otra faceta, a saber, que también en la prensa católica se reflejaban y se intensificaban las discusiones internas en los diferentes catolicismos[93]. En Alemania se hacían competencia en este sentido la «Kölnische Volkszeitung»[94] y la «Germania» de Berlín[95]; la «Kölner Richtung», cuya línea literaria y política contaba especialmente con el apoyo de Julius Bachem (*Heraus aus dem Turm!*, «¡Fuera de las fortalezas!»), en la disputa surgida desde 1906 intervino en favor del carácter supraconfesional por principio, del partido del centro, y de su libertad política, frente a los empeños de orientación marcadamente eclesiástica, y adoptó una postura análoga en la disputa sobre los

---

91. Cf. J. LUKAS, *Die Presse, ein Stück moderner Versimpelung*, Ratisbona 1867.

92. Citado según K. LÖFFLER, o.c. 57. Las declaraciones de León XIII sobre la prensa, prescindiendo de las exhortaciones religiosas y morales generales, se refieren en particular a la manera de evitar asperezas entre los católicos en la polémica publicística; así en 1882 y reiteradas veces tocante a España (*Acta Leonis* III, 178), y sobre todo a la sumisión a la autoridad eclesiástica (así en 1889 para Francia, *Acta Leonis* XIX, 208). Una instrucción de Rampolla en 1902: «Inoltre i giornalisti democratico-cristiani, come tutti i giornalisti cattolici, debbono mettere in pratica i seguenti avvertimenti del santo padre» (sigue una cita de *Nobilissima Gallorum* 1884, sobre la autoridad eclesiástica); *Acta Leonis* XXII, 12.

93. Acerca de Francia: cap. VI y XXXVI, acerca de Italia: cap. V y XXXIV, acerca de los Países Bajos: ROGIER (1957) 269-275 (citado en el cap. VII).

94. El título «Kölner *Volks*zeitung» (Diario popular de Colonia) desde 1869, significa un cambio de rumbo, habida cuenta que a los conservadores financiadores de la fundación de las «Kölnische Blätter» (1860) les parecía demasiado democrática la palabra *Volk* (pueblo) (K. BUCHHEIM). La redacción antiinfalibilista fue remplazada en 1869 por Julius Bachem; redactor jefe desde 1878 hasta 1907 fue el historiador Hermann Cardauns. Tirada en 1871: 7200; en 1874: 8600; en 1881: 9000.

95. En 1871 el comité de católicos de Berlín, bajo la dirección del consejero de Legación F. von Kehler, fundó la «Germania». El coadjutor P. Majunke, de Silesia, que sostenía que Lutero se había suicidado, fue remplazado en 1878 en su cargo de redactor. El periódico, perseguido durante el *Kulturkampf* con prohibiciones y penas de cárcel conservó también después su tenor intransigente.

«sindicatos cristianos» (cf. p. 664). En Austria se enfrentaban el conservador «Vaterland» (= Patria, fundado en 1860) y el «Reichspost» (= Correo del *Reich,* fundado en 1893; los periódicos se unieron en 1911).

Se formaría una idea falsa de la prensa en el catolicismo alemán quien sólo atendiera a los órganos dirigentes y no incluyera también las numerosas ediciones de carácter local; mientras que en 1865 el número total de suscriptores se calculaba en 60 000, en 1890 se hablaba de un millón. Sin embargo, estas cifras eran relativamente bajas: sólo el «Berliner Tageblatt» (= Diario de Berlín) tenía ya 250 000 suscriptores [96]. El *Kulturkampf* había marcado un notable despertar. Con ello tiene también conexión el que desde 1878 los diarios católicos fueran prácticamente la prensa del partido del centro [97]. Esto, junto con la voluntad de los obispos, de influir directamente en las redacciones, condujo a que en la jornada católica de Metz en 1913 se recomendaran ahincadamente los boletines parroquiales [98]. Estos órganos eran un instrumento de la autoridad eclesiástica misma, pero debían procurar interesar a los católicos de todas las tendencias políticas, por lo cual, en los sectores ajenos al magisterio religioso y moral, se abstenían por lo regular de polémicas un tanto acerbas. Entre las publicaciones católicas que propugnaban un punto de vista conservador intransigente — en Bélgica «Le Bien Public», en los Países Bajos el «Maasbode», en España «El Siglo futuro», en el Canadá la «Vérité» de Tardivel — descuella «La Croix», no sólo por razón de su tirada (en 1897, comprendidas las 100 ediciones locales poco más o menos: 700 000 ejemplares), sino también por su postura a veces fran-

---

96. En Alemania había en 1881: 221 periódicos católicos; en 1890: 288; en 1903: 378; en 1912: 446 (sin contar las ediciones locales o regionales, 305 de propiedad privada, 141 en sociedad). En los primeros tiempos de la república de Weimar había todavía 65 periódicos, de los fundados entre 1848 y 1871.

97. K. BACHEM, *Julius Bachem* I, p. VII: anteriormente era «el color político impreciso, poco claro, fácilmente cambiante»; K. BRINGMANN, *Die konfessionell-politische Tagespresse des Niederrheins im 19. Jh.,* Düsseldorf 1938. La asociación «Augustinusverein», fundada en 1878, hablaba alternativamente de «prensa católica» y de «prensa del centro» (W. KISKY, o.c. 77). Se producían de tanto en tanto tensiones con el partido, porque éste se negaba a toda crítica (ibid. 167ss). La dirección provisional se componía de siete miembros y en ella entraba sólo un redactor y cuatro eclesiásticos; en 1889 fue por primera vez presidente un seglar. También surgieron contrastes entre los editores y los redactores (ibid. 100ss, 148).

98. Se trató de deslindar los campos, de modo que las hojas diocesanas «sirvieran exclusivamente a fines de dirección pastoral» (W. KISKY, o.c., 154). Cf. cap. XIV, nota 20.

camente fanática[99]. También en el sector publicitario se muestra el dilema entre el catolicismo en tanto que grupo compacto y cerrado en sentido social, político e ideológico, y la orientación universal por esencia de la Iglesia católica[100].

La imagen del enemigo

Aun observando una postura crítica frente a todas las afirmaciones de «conjuras mundiales» sin pretender considerar al gran maestre de los masones italianos, Andriano Lemmi —con su odio patológico contra la Iglesia— como representante genuino de todas las logias, y aun distinguiendo entre las organizaciones latinas en general y las otras, es preciso admitir que en la pugna por alzarse con la hegemonía intelectual de aquella época se estaba librando una batalla sin cuartel contra la Iglesia católica, sea cual fuere la apreciación que se haga de los ideales humanitarios de este movimiento.

Esto, unido a los éxitos de la francmasonería incluso dentro del catolicismo, en particular en la América Latina, no puede por otro lado impedir reflexionar sobre la importancia que la intensa lucha católica contra la francmasonería tuvo para la consolidación de la conciencia de grupo ante la imagen del enemigo. También León XIII, en su encíclica *Humanum genus* de 20 de abril de 1884, distingue a los *sectatores* particulares, que si bien no están exentos de culpa, sin embargo no participan en las malas acciones ni se dan perfecta cuenta de las finalidades últimas de la masonería.

De hecho, la encíclica comienza aludiendo a la *invidia diaboli*, y hacia el final exhorta al episcopado mundial a extirpar esta peste inmunda *(impuram luem)* porque un ataque tan violento reclama una defensa apropiada. En el primer apartado se contraponen el reino de Dios y el reino de Satán. Las acusaciones contra los «naturalistas» son en substancia las mismas que el papa había formulado anteriormente contra los «socialistas y comunistas» y que un

---

99. Sobre Italia cf. este volumen, p. 152s; sobre «La Croix»: p. 173. Se echa de menos un análisis comparativo internacional de la actividad publicística católica según sus tendencias, su calidad y su influencia.

100. Acerca del integrismo de prensa: p. 658.

año después formulará contra el liberalismo, sólo que se hace alusión al trabajo en las tinieblas, sin testigos, comparable con el de los maniqueos. León XIII reitera la prohibición, bajo pena de excomunión, de pertenecer a la masonería, formulada por sus predecesores [101]. La definición positiva de lo que se entiende por logia masónica conduciría a complicaciones en los Estados Unidos de América y en el Canadá [102] Para la jornada católica de Amberg en 1885 no pudo el príncipe Löwenstein, según refiere su biógrafo, hallar ningún obispo que pronunciara un discurso apropiado contra la francmasonería, e incluso después del escrito pontificio *Praeclara,* de 20 de junio de 1894 [103], en el que de nuevo se condenaba a los francmasones, que entonces, se decía, habían salido de las tinieblas a la luz, el mismo obispo Korum opinaba que la dirección del congreso antimasónico proyectado en Trento debía ser asunto de los seglares [104]. Allí se debía presentar Gabriel Jogand-Pagés, ex masón, que desde 1885 combatía las logias invocando la encíclica pontificia *Humanum genus* y bajo el seudónimo de «Leo Taxil» inventó una cierta Miss Diana Vaughan que había penetrado en los secretos del culto de Satanás y tras su conversión vivía escondida para librarse de la muerte a manos de los francmasones. Contó con la colaboración del médico Charles Hacks, que bajo el seudónimo de doctor Bataille publicó el escrito *Le Diable au XIXme siècle.* También pudo atraer la atención de algunos obispos franceses el escrito de un cierto Domenico Margiotta sobre el gran maestre italiano Andriano Lemmi. Un extracto de este escrito apareció también en traducción alemana y en los sermones del dominico Monsabré, que hizo llamamiento a una cruzada contra las logias. El príncipe Löwenstein, en su calidad de presidente del «Comité para asuntos romanos» en la jornada católica, se interesó por la propagación de tales escritos en Alemania. No obstante el obispo Korum [105] expresó algunos reparos, sobre todo en

---

101. *Humanum genus, Acta Leonis* II, 43-70, aquí: 50 65 69 43 49.

102. Cf. cap. IX y X.

103. *Praeclara, Acta Leonis* XIV, 208s.

104. P. SIEBERTZ, o.c. 478. El biógrafo de Löwenstein glorifica a su héroe, aunque con cierta ingenuidad revela dudosas realidades que toma del archivo de la familia. Bajo el seudónimo «Ewald» publica también después del congreso de Trento artículos contra los francmasones, cuya edición completa bajo el título *El ejército secreto en lucha contra el trono y el altar* fue impedida por católicos influyentes y comprensivos.

105. Carta de Korum a Löwenstein, de 24 de agosto de 1896 (después de la con-

lo tocante a las «revelaciones» acerca del culto de Satanás. La iniciativa del congreso internacional, que tuvo lugar en Trento del 20 al 30 de septiembre de 1886 bajo el patrocinio del cardenal Parocchi, había partido de Italia. Löwenstein estaba convencido de que la lucha en favor de la Iglesia le exigía aceptar la presidencia. Allí afloraron ciertos escepticismos con respecto a «Leo Taxil», de resultas de una información que llegó todavía a tiempo [106]. Una comisión romana constituida en Trento para investigar el caso dictaminó el 22 de enero de 1897 que la existencia de Miss Vaughan no estaba ni demostrada ni refutada. El 17 de abril descubrió «Taxil» en París su embuste. Lo más importante de este suceso no es la psicología de este hombre, sino la problemática general que se hizo patente en él, y en la que se vieron implicados vastos sectores del catolicismo, enfrentados con un mundo hostil en sus principios al cristianismo y a la Iglesia [107]. Era un camino difícil el que había que recorrer aquí entre la adaptación y la resistencia absoluta.

En otro plano, aunque en modo alguno absolutamente separado, se desenvuelven las tendencias antisemitistas, por las que estaba marcada también una parte de los catolicismos, especialmente del austríaco y del francés. Las raíces son complejas: el antisemitismo subterráneo de la historia del cristianismo se actualizó a consecuencia de la hostilidad contra la Iglesia de algunos escritores judíos liberales, y se asoció con un resentimiento social general contra el mundo de la economía y de las finanzas judías. En Francia se

---

ferencia de Fulda): Las revelaciones podrán quizás aplicarse a Francia e Italia, pero «por lo que hace a Alemania, no se pueden demostrar de manera concluyente»; en P. Siebertz, o.c. 483.

106. Ch. Hacks era cuñado de Julius Bachem, al que contó el embuste; Bachem informó a Löwenstein, según P. Siebertz, o.c. 487, aunque sólo en términos genéricos; K. Bachem, *Erinnerungen eines alten Publizisten und Politikers*, Colonia 1913, 161ss. El jesuita H.J. Gruber, que durante largo tiempo había creído en las revelaciones, publicó en agosto de 1896 en el «Kölnischer Zeitung», bajo el nombre de «H.G.», un artículo con objeto de poner en guardia; con el pseudónimo de H. Gerber escribió: *Taxils Palladismus-Roman*, 3 partes, Berlín 1897-98; íd., *Betrug als Ende eines Betrugs*, Berlín 1897.

107. A. Boulenger, *Histoire générale de l'Église* III, París 1947, 748: Es difícil, dice, que los francmasones hubiesen puesto en escena este *affaire*, aunque en todo caso fueron ellos los que sacaron partido del mismo. Kissling II, 284-286, trata de quitar importancia al asunto y distrae la atención hacia Hermann Schell (cf. cap. XXIX), del que sin embargo hay que reconocer que en modo alguno dio excesiva importancia a un asunto de segundo orden, sino que, preocupado por la Iglesia, vio en el *affaire* un indicio del estado interior de ésta.

vieron afectadas por estos sentimientos tanto el ala derecha como la izquierda del catolicismo [108], y en Austria se confluyeron en este sentido la mentalidad de clase media y las ideas cristiano-sociales de reforma. En Francia, el abate Gayraud llamó en 1899 a los judíos *la nation malfaisante et parasitaire*, y en el lema electoral del partido «cristiano-social» en 1903 se decía: «¡Católicos y protestantes, uníos en amor fraterno contra el capitalismo judaico y la moral asiática del dinero!» [109].

XIII. Los movimientos sociales

BIBLIOGRAFÍA: sobre las *teorías*, cf. cap. XII. — Exposiciones internacionales y obras colectvias: J.N. MOODY (cit. en cap. XII); M.P. FOGARTY, *Chritian Democracy in Western Europe, 1820-1953*, Londres 1957 (en alem.: Friburgo de Brisgovia 1959) 171-392; GÖTZ BRIEFS y otros, Hersg. des Kath.-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln, *Das Bild des Arbeiters in der kath. Sozialbewegung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Colonia 1960; G. BRAKELMANN, *Die soziale Frage des 19. Jh.*, II: *Die evangelisch-soziale und die katholisch-soziale Bewegung*, Witten 1962; SCHOLL (dir.), *150 ans de mouvement ouvrier chrétien en Europe de l'Ouest*, Lovaina 1966; trad. alem. Bonn 1966. — Sobre cada uno de los países: *Francia:* M. VAUSSARD, *Histoire de la Démocratie chrétienne*, París 1956; H. ROLLET, *L'Action sociale des catholiques en France, 1871 à 1914*, 2 vols., París 1947, ²1958. — *Bélgica:* R. RESZOHAZY (cit. en cap. VII). — *Italia:* F. MAGRI, *A. Gambasin* (cit. en cap. V). — *Suiza:* G. BEURET (cit .en cap. IV). — *Alemania:* K.H. BRÜLS, *Geschichte der kath.-sozialen Bewegung in Deutschland*, Münster 1958; E. FILTHAUT, *Deutsche Katholikentage 1848-1958 und soziale Frage*, Essen 1960; J. JOOS, *Kath. Arbeiterbewegung in der Gesch. der christl. Arbeiterbewegung Deutschlands*, Colonia 1963; E. NAUJOKS, *Die kath. Arbeiterbewegung und der Sozialismus in den ersten Jahren des Birmarckschen Reiches*, en *Neue Deutsche Forschungen*, pub. por H.R.G. GÜNTHER - E. ROTHACKER, vol. 228, Berlín 1939, *Abt. Neuere Geschichte*, vol. 6, pub. por R. STADELMANN (tendencioso sobre Bismarck, pero informativo respecto del capellán Cronenberg y otros); M. BERGER, *Arbeiterbewegung und Demokratisierung. Die... Gleichberechtigung des Arbeiters im Verständnis der kath. Arbeiterbe-*

108. G. HOOG, o.c. 106, habla con razón de un fenómeno «casi internacional»; sin embargo, en el congreso de Lyón de 1896 no había la menor necesidad de «inspirarse» en el antisemitismo vienés.

109. K. RENGSTORF, *Kirche und Synagoge* II, Stuttgart 1971; P. SORLIN, *La «Croix» et les Juifs*, París 1967; P. PIERRARD, *Juifs et catholiques français. De Drumont à Jules Isaac*, París 1970; I.A. HELLWING, *Der konfessionnelle Antisemitismus in Oesterreich*, Viena 1972.

wegung... zwischen 1890 und 1914, tesis, Friburgo de Brisgovia 1971. — *Austria:* F. FUNDER (cit. en cap. II); G. SILBERBAUER, *Österreichs Katholiken und die Arbeiterfrage*, Graz 1966; F. BISCHOF, *Kard. Gruscha und die soziale Frage*, tesis, Viena 1959. — *Estados Unidos de América:* HENRY D. BROWNE, *The Catholic Church and the Knights of Labor*, Washington 1949; A.I. ABELL, *American Catholicism and Social Action, 1865-1950*, Notre Dame 1963. — *Sindicatos cristianos:* Buena visión internacional de conjunto en FOGARTY; K.H. SCHÜRMANN, *Zur Vorgeschichte der christl. Gewerkschaften*, Friburgo 1958; L.R. SANSEVERINO, *Il movimento sindicale cristiano dal 1850 al 1939*, Roma 1959; M. KARSON, *The Catholic Church and Unionism*, Nueva York 1951; J. ZIRNHELD, *Cinquante Années de Syndicalisme Chrétien*, París 1937 (p. 13-76, prehistoria de la Confédération Française des Travailleurs chrétiens» [CFTC]; L. DEUERLEIN, *Gewerkschaftsstreit*, en StL[6] III, 953-946. — R. MORSEY (dir.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts*, Maguncia 1973; «retratos» entre otros, de los card. G. Kopp, J. Bachem, G.v. Hertling, F. Hitze, P. Spahn, K. Trimborn. — Para la totalidad cf. los capítulos sobre los países.

Las organizaciones sociales surgidas en los catolicismos en la segunda mitad del siglo XIX tienen como objeto las necesidades y los intereses de los campesinos, de la clase media y de los obreros de la industria, cuya solución se buscó primariamente por motivos religiosos. Tal asociación de realidades económicos de poca relevancia religiosa con una intención eclesial respondía a la idea social que tenía de sí el catolicismo (cf. cap. XII), más que al modo de entenderse el protestantismo, no obstante presentar éste fenómenos análogos que con frecuencia marcan incluso nuevos rumbos. Las actividades partieron de clérigos y de seglares aislados, y en mínimo grado de los mismos interesados, labradores y obreros. El hecho de que sólo después del primer tercio del siglo XX los factores religiosos pasaran más o menos a segundo término en comparación con los económicos, no autoriza a hacer «sospechosa de ideología» la asociación primigenia de unos y otros, aunque remite a la problemática arriba examinada, de la relación entre Iglesia y sociedad, como entre modelo y copia. En ello influyó también en alguna manera el hecho de que la dirección de las organizaciones fuera pasando más y más de manos de los eclesiásticos a las de seglares; este proceso, de hecho perfectamente adecuado a la situación real, tuvo como consecuencia que la defensa de los intereses alcanzara mayor peso que la motivación originariamente religiosa.

En Alemania, el economista político de mentalidad protestante, W. Raiffeisen (1818-88), se dedicó desde mediados de los años sesenta a la creación de un sistema de cooperativas agrícolas. El aristócrata católico Burghard von Schorlemer-Alst (1825-95) fundó en 1862 en Westfalia una asociación de campesinos, interconfesional según sus estatutos, que precisamente de resultas de su restricción por el *Kulturkampf* se propagó rápidamente en las tierras de población católica[1]; la prohibición estatal de esta asociación federativa, no hizo sino incrementar la actividad de las agrupaciones campesinas locales.

En Italia comenzó el movimiento en el Véneto, donde Cerutti fundó en 1880 una cooperativa de préstamos, institución (1904: 855 establecimientos de préstamos) que juntamente con las cajas de ayuda de la «Opera dei congressi», que ya existían anteriormente, fue la base del desarrollo de las asociaciones de labradores. Conforme a la estructura agraria de Italia, existían asociaciones de trabajadores del campo y asociaciones de agricultores (en 1904: 33 y 43 respectivamente)[2]. En Bélgica, el «Boerenbond», fundado en 1889 por G. Helleputte[3] y por el sacerdote Mellaerts, alcanzó una importancia considerable (en 1902: 359 gremios locales). En 1896 se fundó en los Países Bajos una liga católica de labradores. En Francia, donde hubo iniciativas como las de E. Duport y L. Durand, que en 1892 crearon en Lyon una organización de cooperativas agrícolas, y donde desplegaban su actividad grupos de juventudes campesinas, surgió la «Ligue agricole chrétienne». La finalidad formulada en los estatutos de la asociación de labradores de Schorlemer-Alst, a saber, la promoción de «los miembros en el aspecto religioso, moral, intelectual, social y material», era común a todas las organizaciones de labradores y su formulación universal tenía especial actualidad allí donde — sobre todo en Europa occidental — se había iniciado en fecha temprana la descristia-

1. F. Jacobs, *B. Frhr. v. Schorlemer-Alst*, Hiltrup de Westf. 1953. En Baviera, donde las asociaciones constituían una federación especial, fue más tarde el iniciador Georg Heim (1865-1938).

2. A. Gambasin, *Il movimento sociale* (cit. en cap. v).

3. Cf. cap. vii.

nización también en gran parte en la población rural. La organización de los institutos de crédito, de compra y de venta desempeñó un papel especial en el movimiento de labradores cristianos, debido a las necesidades que presentaba la economía moderna también en el sector agrario. Sin embargo, sobre todo desde la primera guerra mundial, el carácter preponderantemente religioso de las asociaciones de labradores sólo se acusaba ya en Bélgica y en los Países Bajos. Con ello se intensificó también el factor de defensa de los intereses materiales [4].

La clase media

La «clase media» [5] en los catolicismos debe definirse con una cierta amplitud, debido a que los industriales y comerciantes activos de la Iglesia (las meras estadísticas confesionales no dicen gran cosa) casi no disponían más que de empresas medianas y menores, y con su política social empresarial se veían aislados frente a sus colegas, sobre todo de las clases superiores [6]. Aun prescindiendo de cuestiones de teoría social (cf. cap. XII), se comprende por tanto que durante largo tiempo se sostuviera en el catolicismo la idea de los *syndicats mixtes* junto con concepciones paternalistas. El empresario consideraba su empresa limitada, en la que conocía a todos y a cada uno, como una especie de ampliación

---

4. Un ejemplo temprano de este problema es la jornada católica de Aquisgrán de 1879. El año anterior había tenido Bebel en esta ciudad un sorprendente triunfo electoral. En la asamblea del «Piusverein», celebrada paralelamente con la jornada católica de Aquisgrán, defendió Schorlemer-Alst la política de protección aduanera, fuertemente orientada en sentido agrario y apoyada por el centro contra los liberales. Esta política tropezó con resistencias entre los trabajadores católicos. Intentó también solidarizarse con el «pobre hombre», que durante el *Kulturkampf* había defendido juntamente con otras clases a la Iglesia, (KISSLING II, 65s).

5. Sobre el concepto: O. VON NELL-BREUNING, en StL[6] V, 783-790.

6. Sobre Alemania, cf. C. BAUER, *Deutscher Katholizismus*, Francfort del Meno 1964, 32-42. Es especialmente significativo el que los sectores principales de la alta industrialización, Renania-Westfalia y la alta Silesia, si bien eran zonas católicas de bastante cohesión, poco cambiantes a pesar de la movilidad de su estructura confesional, «la participación católica en la dirección de la industrialización» fue muy escasa y fue además «una participación totalmente desproporcionada en el sector de la empresa industrial» (38). Sobre países de cohesión confesional sólo se pueden formular juicios adecuados si más allá de la «práctica» eclesial más o menos marcada se puede integrar también la actitud religiosa efectiva. La práctica social aislada en las factorías de empresarios religiosa y moralmente responsables disminuyó su capacidad competitiva.

de la familia. Dadas las relativamente pequeñas diferencias económicas, era también posible que en las organizaciones católicas de aquel sector social se unieran sin grandes dificultades los que eran autónomos (entre los que se contaban también los labradores, aunque constituían un sector de vida especial) y los dependientes.

La asociación de oficiales artesanos de Adolf Kolping se hallaba en la tradición del gremio de artesanos; los oficiales que alcanzaban el grado de maestros pertenecían a la asociación en calidad de miembros extraordinarios. El año 1884 surgió una liga de empresarios católicos en el norte de Francia; Léon Harmel, juntamente con el sacerdote Alet, fundó en 1889 la «Union fraternelle du Commerce et de l'Industrie», que en su mayoría estaba compuesta por terratenientes y pequeños fabricantes, que basándose en su comunión de religión, querían apoyarse también mutuamente en el aspecto económico. Los miembros de tales uniones eran prevalentemente de mentalidad paternalista, y un empresario propenso a la experimentación cosechaba descontento[7]. Dado que eran variados los intereses en los distintos ramos de la economía, en 1901 se fundó una unión central con sus respectivos grupos especiales. El instigador de esta fundación, el abate Puppey-Girard, promovió también en 1892 la unión de jóvenes ingenieros, la «Union sociale des ingénieurs catholiques», que en 1902 se constituyó en sindicato. En los Países Bajos surgieron a comienzos del siglo XX asociaciones de empresarios católicos de la industria del tabaco y de la maquinaria de la construcción. En Bélgica y en Alemania, debido a la situación de política de partidos, no se sentía la menor necesidad de tales organizaciones. Los socialcristianos, que en los años noventa se habían organizado en Austria contra los conservadores, tenían, sí, verdadero interés en la cuestión obrera, pero ellos mismos representaban un marcado movimiento de clase media, en el que se encontraban muchos pequeños burguess independientes y dependientes[8].

Al comienzo de la primera guerra mundial murieron los dos industriales católicos que tanto en sus propias empresas como en

---

7. H. ROLLET, o.c. II, 322 (ed. de 1947) describe la resistencia con que tropezó el empresario C. Feron-Vrau en el congreso de Mouvaux en 1895, porque hizo elegir un consejo de empresa, aunque él había añadido que había que acostumbrar a los obreros «a respetar el sector reservado para el empresario».

8. F. FUNDER, o.c., 82-155.

su actividad organizadora trataban de representar una solución de la cuestión obrera. Los dos eran partidarios del estilo patriarcal, aunque con diferencias dictadas por la situación de sus naciones y por su manera personal de pensar; los dos procedían del ramo de la industria textil: Léon Harmel (1829-1915)[9] y Franz Brandts (1834-1914)[10]. Estos hombres no son en modo alguno representativos de sus colegas de la misma confesión, pero documentan lo que era una seria reforma paternalista. Harmel, llamado *le bon père*, marcado teoréticamente por Le Play[11], defendió y practicó personalmente una cierta cooperación de los trabajadores en el orden de la fábrica (el «Conseil profesionnel» de 1888 se convirtió en 1891 en el concepto más preciso de «Conseil d'usine») y tendía a inducir a los trabajadores a tomar iniciativas por sí mismos. Su meta remota era una corporación de patronos y obreros, que él, sin embargo, a diferencia de A. de Mun, sólo creía poderse lograr mediante el reconocimiento de la idea sindical.

Harmel se mostraba crítico frente a la intervención del Estado, pero también frente a sus colegas, a los que reprochaba no hacer nada en la cuestión obrera, aparte de la habitual actividad caritativa. Expuso sus principios en un *Catéchisme au patron* (París 1889). Harmel fue uno de los principales organizadores de las peregrinaciones de obreros franceses a Roma y desde 1895 fue presidente de la «Oeuvre des cercles catholiques d'ouvriers», a la que quería desligar de la concepción conservadora del conde A. de Mun, a fin de ganar a los obreros mismos. Harmel fue tomado

---

9. L. Harmel era en los años setenta adepto de los legitimistas borbónicos, del conde de Chambord, nieto de Carlos X, que reconocía la bandera de los lises. De sentimientos rigurosamente ultramontanos, propugnó el *Syllabus*. Sin embargo, se desentendió de las tendencias antirrepublicanas. Sus posesiones principales se hallaban en Val des Bois junto a Reims. G. GUITTON, *Léon Harmel*, 2 vols., París 1925, ²1930; id., *L. Harmel et l'initiative ouvrière*, París 1938; H. ROLLET, o.c. índice.

10. F. Brandts, hijo de un comerciante de tejidos acomodado (*Verlagssystem* o sistema de gran empresa descentralizada), durante un viaje de algunos meses a Inglaterra a comienzos de los años sesenta conoció la industria textil e instaló según aquel modelo su factoría en Mönchen-Gladbach («¿Cómo se puede temer que seamos demasiado ricos, si todavía estamos en los comienzos?»; según HOHN, 25). Era un hombre enérgico y seguro de sí, que ocasionalmente tuvo también choques con su futuro colaborador, F. Hitze (cuando Brandts, en la fracción del Centro, abogó por la armonía y aludió a su relación con Hitze, dijo Windthorst: «Sí, eso hace la mujer de Vd.»): SCHWER-MÜLLER [cit. en cap. XII] 59. W. HOHN (dir.), *F. Brandts*, M.-Gladbach 1914, ²1920, citas de Brandt, necrologías de A. Pieper y C. Sonnenschein; E. RITTER, *Volksverein* (cit. en cap. XII) índice.

11. BUCHHEIM, *Ultramontanismus* 327; cf. cap. XII.

por F. Brandts como consejero en la fundación del «Arbeiterwohl» (literalmente: «el bienestar de los trabajadores») en Mönchen-Gladbach, unión de «industriales católicos y de católicos amigos de los trabajadores» (1879), con la cual y con su periódico quería este empresario alemán de la industria textil propagar sus ideas de política social. Del consejo directivo formaban parte también Georg von Hertling y el prelado de Maguncia, F. Chr. Moufang, que aportaba las tradiciones de Ketteler.

El año 1880 F. Hitze, que había regresado del campo santo de Roma, entró como secretario en este círculo, que había alcanzado gran importancia para la política social del partido del centro, y logró imponer la «tendencia de Mönchen-Gladbach» tanto contra la escuela de Vogelsang como contra la «tendencia berlinesa» (el año 1890 fue nombrado Brandts presidente del «Volksverein»)[12].

También Brandts era un patriarca[13] y como tal ocupó, él juntamente con su familia, la «St.-Josefs-Haus» (= Casa de San José), donde de primera intención había albergado en 1878 las instituciones de asistencia social de su fábrica. Pero sabía muy bien que todas las obras sociales de la empresa no son suficientes por sí solas y era decidido defensor del derecho y del deber de intervención del Estado y finalmente, tras ciertas reservas iniciales, en 1898 abogó contra sus distanciados colegas por que los obreros tuvieran en los sindicatos los mismos derechos de coalición que los patronos. La reforma legal se debería cuidar de que «quedara muy poca actividad a los sindicatos en el caso de que llegara a emprenderse la lucha»[14].

12. Cf. cap. XII. En 1892 acogió F. Hitze al sacerdote August Pieper (1866-1942) en este círculo; en 1903 fue director general del «Volksverein». A. RODE, *Die sozialpolitischen Ideen A. Piepers*, (tesis), Colonia 1950.

13. 1890: «Junto con el pleno reconocimiento del trabajador como hombre con igualdad de derechos (es decir, como padre de familia y como "elector")... no debe perderse el sentido de la antigua relación patriarcal entre patronos y obreros, el sentimiento de la relación mutua» (W. HOHN, o.c. 109). Brandts consideraba su fábrica como una «familia ampliada» (ibid. 23).

14. W. HOHN, o.c. 81 111-117; Brandts pensaba en cámaras del trabajo, en las que estuvieran representadas ambas partes.

Aquí se han plasmado concepciones brotadas de las discusiones de teoría social de los diversos catolicismos y que, a pesar de permanentes diferencias, hallaron su expresión magisterial en la encíclica *Rerum novarum* de 1891. El reconocimiento de la intervención del Estado expresado en este escrito doctrinal[15] era una decisión fundamental frente a la sociedad capitalista liberal y dejaba ya a la discreción de los católicos el proceder conforme a los principios sociales de la Iglesia dentro de los partidos políticos del Estado constitucional. La forma como esto se efectuó en las decisiones concretas particulares es objeto de la historia general y sólo cae dentro de la historia de la Iglesia en la medida en que dio lugar a conflictos con el derecho reivindicado por la jerarquía a dictar instrucciones[16]. La otra decisión magisterial no menos importante en dicho escrito, a saber, el reconocimiento del derecho de asociación de los trabajadores, influyó directamente en la estructura social de los catolicismos y hubo de recorrer todavía un proceso crítico. El epígrafe de la encíclica *(De conditione opificum)*, concretaba notablemente la cuestión y el documento se dirigía a los trabajadores mismos. El que León XIII, en la sección relativa a las «asociaciones de trabajadores» *(sodalitia artificum)* aproveche los análisis relativos a los gremios medievales, aunque insistiendo en la necesidad de adaptación a las condiciones modernas, tiene un sentido actual y práctico por cuanto que expresamente deja pendiente la cuestión de si estas asociaciones están formadas sólo por trabajadores o son organizaciones «mixtas». Dado que la formación de tales asociaciones está fundada en el derecho natural, el Estado no puede arrogarse en modo alguno

15. Cf. cap. XII, nota 57. Este escrito doctrinal sólo se enjuicia debidamente si se tiene en cuenta su situación histórica dentro de la doctrina social tradicional de la Iglesia católica. Cierto que no marcaba nuevos rumbos dentro de la evolución social histórica general; sin embargo, tenía importancia por ser la palabra de un poder destacadamente conservador y contribuyó considerablemente a moderar las resistencias tanto conservadoras como liberales contra una decidida política social. Un buen encuadramiento tanto en la historia de la doctrina social de los papas hasta Pío XI, como en la historia general de la teoría social: A. SIMON (Bruselas): H. SCHOLL (dir.) 13-49.

16. Acerca de la disputa del centro en 1906, cf. cap. XXXV; sobre los problemas especiales en Italia, cap. V y XXXIV.

el derecho de prohibirlas, y así se le advierte que no debe abusar de su derecho de intervención bajo el mero pretexto del interés público[17]. Sin embargo, la huelga es considerada por León XIII exclusivamente como un mal, porque perjudica tanto a los patronos como a los obreros y al bienestar público *(mercaturae, rei publicae utilitates)*, sobre todo porque suele ir asociada con la violencia. A la legislación corresponde eliminar las causas de tales conflictos. La subsiguiente discusión de los teóricos sociales católicos partió del punto en que se dice que los obreros deben cumplir plenamente el contrato de trabajo concluido libremente y bajo condiciones de equidad *(libere et cum aequitate)*[18]. Ahora bien, la encíclica afirma con suficiente claridad que los ricos tienen menos necesidad de la protección por el Estado que el *miserum vulgus*. Por otra parte, no cabe la menor duda de que se concluyeron muchos contratos de trabajo que eran todo menos libres y equitativos. A esto se añadió que la encíclica se vio en la necesidad de expresarse sólo en términos muy generales sobre la cuestión del salario justo[19]. Por supuesto, con el problema de la huelga se tocaba un momento fundamental de la sociedad de clases[20]: ¿Bajo

---

17. *Acta Leonis* XI, 133-135.

18. Sobre la huelga: ibid., 126; sobre el *pactum operae:* 110.

19. I. HEALY, *The Just Wage, 1750-1890*, La Haya 1966.

20. El problema de la huelga adquirió importancia con la formación de los «sindicatos cristianos». El moralista A. LEHMKUHL, en su escrito *Arbeitsvertrag und Streikrecht*, Friburgo 1899, [4]1904, declaraba lícita según las normas de la justa defensa la «huelga defensiva» sin demora, cuando los trabajadores son constreñidos a un contrato «injusto»; el patrono «no tiene razón» cuando, a pesar de la rentabilidad, no satisface el salario que «en general sea suficiente para el mantenimiento del trabajador y de su familia», cosa, desde luego, difícil de determinar en concreto (55-59); también es lícita una huelga dentro del plazo determinado cuando no se trata del salario «justo», sino de un salario más elevado, cuyo importe «es según la naturaleza de la cosa más indeterminado hacia arriba que hacia abajo» (59ss). De manera parecida se expresó el moralista y canonista de Lovaina A. VERMEERSCH, en *Quaestiones de iustitia* ([2]1904), 627. I. TREITZ, secretario general de las asociaciones de trabajadores católicos en la diócesis de Tréveris, que había publicado contra los «sindicatos cristianos» el escrito combativo *Kann ich, werde ich für eine Arbeiterbewegung auf katholischer Grundlage eintreten?* (= ¿Puedo abogar, abogaré yo por un movimiento obrero sobre base católica?), Tréveris 1904, en el escrito *Der moderne Gewerkschaftsgedanke vom Standpunkt der Vernunft und Moral* (La idea moderna del sindicato desde el punto de vista de la razón y de la moral), Tréveris 1909, rechazaba la huelga y sólo al Estado reconocía el derecho de resolver las diferencias; igualmente el secretario general en Berlín, Fournelle (en las directrices de las «secciones profesionales» de las asociaciones de trabajadores católicos de Berlín dirigidas por eclesiásticos se decía: «En las organizaciones de combate no hay lugar para el sacerdote, pero sí en las organizaciones de reconciliación, de derecho y de paz»; citado según H. BRAUNS, *Christliche Gewerkschaften oder Fachabteilungen* (1904) 50. A esto respondió J. BIEDERLACK, *Die Frage der sittlichen Erlaubtheit der Arbeiterausstände*, en ZKTh 34 (1910) 302: ¿Quién será tan

qué perspectiva había que abordar esta manifestación del antagonismo?

León XIII hace gran hincapié en que el interés supremo de las asociaciones de trabajadores debe ser el fomento de la religiosidad y en que en la dirección de las asociaciones los sacerdotes, en nombre de la autoridad episcopal, son responsables de todo lo que concierne a la cura de almas [21]. Esto no representaba ningún problema para el movimiento católico de obreros en sus primeros tiempos, precisamente por el hecho de que eran en gran parte sacerdotes con preocupación social los que consagraban su entera actividad a la cuestión obrera en sentido complesivo, aun cuando al hacerlo no siempre hallaban el aplauso de sus superiores. Ahora bien, mientras que en las organizaciones rurales y de las clases medias del catolicismo se trataba por lo regular de una solidaridad religiosa incluso en cuestiones económicas y, viceversa, la cohesión en casos de penuria económica podía reforzar la solidaridad religiosa de los grupos católicos particulares en medio de la descristianización de la sociedad general, el movimiento obrero en conjunto, fuese o no marxista era en todo caso un movimiento combativo de tónica «antiburguesa». ¿Era el movimiento obrero católico tanto menos un movimiento obrero en este último sentido cuanto más inspirado estaba por la religión, y, viceversa, quedaba tanto más relegado a segundo término su carácter religioso de movimiento obrero católico cuanto más se orientaban los «sindicatos cristianos» en un sentido primariamente combativo del trabajo? Se toca aquí el problema crucial del movimiento católico obrero, el único, por lo demás, de que habló León XIII: ¿Eran compatibles su carácter religioso y el carácter de un movimiento necesariamente combativo? Si llegaba a producirse un conflicto entre estos dos intereses, ¿no se retiraría necesariamente al gremio

---

optimista «que se atreva a esperar de nuestros gobernantes una liquidación del combate económico que sólo atienda al mayor bien general del Estado y del pueblo?» H. PESCH, *Streik und Lockout*, en «Stimmen aus Maria Laach» 77 (1909) 1-12, 142-154, que se muestra crítico frente a la «tan celebrada libertad de contrato» y opina que la huelga es, sí, un gran mal, pero «no absolutamente condenable», dio sin duda el voto de más peso al observar que hoy se trata todavía de «grupos», pero no de «corporaciones gremiales», que deben ser de derecho público y — caso que lleguen a formarse algún día — han de ser asunto de la sociedad y no del Estado (148ss). La serena concepción de la doctrina social cristiana en: O. VON NELL-BREUNING, *Streik*, en LThK² IX, 1111s; id., *Festschrift für E. Liefmann-Keil*.

21. *Acta Leonis* XI, 138s. Partidarios integristas de la *Rer. nov.*: 658.

católico de trabajadores la representación de los intereses conómicos, para transferirla a los sindicatos? Pero ¿qué razón había para representar bajo formas religiosas los intereses económicos? Los «sindicatos cristianos» querían con esta denominación destacarse del socialismo de entonces, predominantemente ateo, sin pretender expresar con ello que sus finalidades concretas tuvieran motivaciones básicamente religiosas. En la falta de tal distinción y en parte también en el repudio de la idea de sindicato en general radica la discusión posterior en torno a los «sindicatos cristianos» por encima del principio confesional.

Los obreros de la industria

Si colocamos el mapa de Europa en el que están indicados los centros altamente industriales que se desarrollaron en la segunda mitad del siglo pasado, sobre el mapa de la confesión católica, vemos que se recubren la alta Silesia, el valle del Po en torno a Milán y Turín, las zonas en torno a Barcelona, Bilbao y Oviedo, así como el territorio densamente poblado desde Hamm hasta Dunkerque. En la alta Silesia surgieron asociaciones, en cuya revista «Robotnik» sólo se perseguían fines puramente pastorales; y en España, o no había organizaciones católicas de obreros, o las que habían eran de escasa importancia (en Barcelona el terrorismo hizo estragos). En Italia, las instituciones de la «Opera dei congressi» se concentraron en el Véneto y la Lombardía (en 1904: 1339 de las 2432 existentes) y por entonces se contaban 170 asociaciones de trabajadores; los conflictos eclesiásticos estallaron en la cuestión relativa a la dirección y al carácter de las organizaciones [22]. El teatro del movimiento católico de tra-

22. CARL SONNENSCHEIN (cit. en el cap. XV) 8-12 distingue en Italia tocante a la cuestión social cinco grupos sociales: 1) los católicos liberales rosminianos, a los que interesa casi exclusivamente la cuestión nacional; 2) los intransigentes, «hombres con la inconcusa fidelidad de un grupo de pretorianos», entre los que se cuenta también una figura como el sacerdote periodista Davide Albertario (1846-1902), que tras la huelga general de Milán del 6 al 9 de mayo de 1898 (más de 100 muertos en la represión) fue condenado a prisión junto con el socialista Furati (MAGRI [cit. en cap. V] I. 216ss; E NOLTE en TH. SCHIEDER (dir.), *Hdb. der europ. Geschichte* 6 [1968] 415s); 3) la curia en una ciudad sin industria; 4) el sur feudal, donde viven en armonía franscmasones y clérigos; 5) la «Opera dei Congressi», dirigida por la jerarquía, pero bajo el influjo de los grandes terratenientes y de los industriales, con un «formalismo de enormes dimensiones, unas

bajadores durante el pontificado de León XIII es en lo esencial la zona industrial de Renania-Westfalia, de Bélgica y del norte de Francia.

Los «Cercles catholiques d'ouvriers», fundados en 1871 por A. de Mun, contaban en 1880 unos 40 000 afiliados, que fueron luego bajando a tenor de los contrastes políticos dentro del catolicismo francés. En 1891, en el *ralliement* se vieron algo reanimados, hasta contar en 1906 unos 60 000 miembros en 418 asociaciones de trabajadores. Lo decisivo no son tanto las cifras, relativamente bajas, cuanto más bien el *status* social de los miembros. A. de Mun había dicho en una ocasión ante la federación de jóvenes católicos, entonces totalmente burguesa: «El pueblo sencillo, señores, los obreros en las ciudades, en las fábricas, en los campos... ése es el gran problema que debiera absorber vuestros pensamientos» [23]. Pero este llamamiento no sólo halló un eco muy escaso, excepto entre los católicos comprometidos de la nobleza rural y en la burguesía media, sino que sobre todo no se logró «echar raíces en el mundo de los trabajadores», no se pasó del *agir de l'extérieur* (= actuar desde fuera) [24].

Las causas eran en parte políticas y de índole peculiarmente francesa. Tampoco cuando A. de Mun en 1885, secundando el deseo del papa, renunció a fundar un partido católico, y durante el *ralliement* sacrificó sus convicciones políticas, se pudo ir más allá de este motivo que seguía siendo determinante: unir a los conservadores en la *défense religieuse* y en la *action sociale* [25]. De hecho se trataba de una «contrarrevolución religiosa, social y política», pero que no podía quebrar el liberalismo económico rei-

---

cuantas jornadas católicas sin asistencia, y llena de protestas bizantinas». Tal es el cuadro trazado con gran temperamento por el apóstol de la gran urbe de Berlín, que en 1900 había sido ordenado sacerdote en Roma y en 1906 fue relator en el «Volksverein» de M.-Gladbach. Cf. cap. A. Gambasin también en S.H. SCHOLL (dir.) 214-242. En 1902 se extremó en la «Opera dei congressi» la lucha por puras ligas profesionales, a las que por lo regular se aspiraba en forma de sindicatos, hasta el punto de dar lugar a la crisis y disolución de la Opera. El año 1907 tuvo lugar en Bérgamo el primer congreso general de la nueva «Unione economico-sociale», cuyo presidente Medolago solicitó en vano de Pío X una acentuación más fuerte del carácter económico combativo. Sin embargo, las exigencias religiosas eran prácticamente muy tolerantes. El año 1910 había 104 614 sindicalistas católicos («blancos», incluidos los trabajadores del campo), entre los 817 034 que había en total en Italia (para 9 millones de obreros). Cf. cap. XXXIV.

23. Citado según M.P. FOGARTY, o.c. 309.

24. H. ROLLET, o.c. II, 372-374.

25. H. ROLLET, *A. de Mun* 118s

nante en las clases dirigentes y por tanto no halló el menor eco en la clase trabajadora antiburguesa [26]. Ahora bien, a la falsa estimación de la psicología política de la clase obrera [27] se añadió sin duda también este problema: ¿Hasta qué punto la espiritualidad burguesa, aun precindiendo de sus implicaciones políticas, podía responder a la mentalidad de la clase obrera? El símbolo de los *cercles* era una combinación de la cruz con el Corazón de Jesús [28]. Con todo, aun este movimiento era demasiado revolucionario para monseñor Ch.-E. Freppel, obispo de Angers (1827-91) [29]. A. de Mun reconoció el fracaso hacia el fin de su vida, el año 1911: Apenas si se había podido llegar a la clase obrera, no digamos penetrar en ella [30]. Tal fue la palabra sincera de un hombre sincero, y a él no se le puede echar en cara el que para muchos de los patronos del norte de Francia esta actividad religiosa sólo fuera un «escapismo», una evasión de la cuestión social [31]. El primer amago de movimiento sindical cristiano fue el «Syndicat des Employés du Commerce et de l'Industrie», cuyo consejo directivo rechazó en 1891 tanto un comité protector de patronos católicos [32] como un

---

26. W. GURIAN 278 (cit. en cap. XII).

27. «This renascent social movement imagined a working class hostile to the Revolution and missed totally the workers psychology» (J.N. MOODY, o.c., 146s).

28. LYNCH 187. El himno de la asociación rezaba así: «Quand Jésus vint sur la terre ce fut pour y travailler / Il voulut, touchant mystère, Comme nous être ouvrier / Espérance / De la France / Ouvriers, soyez chrétiens: Que votre âme / Soit de flamme / Pour l'auteur de tous les biens» (= Cuando Jesús vino al mundo, vino a trabajar en él / Quiso — emotivo misterio — Ser obrero con nosotros / Esperanza de la Francia / Obreros, seamos cristianos / Sea vuestra alma de llama / Para el autor de todo bien.)

29. Fue hasta su muerte (1891) contrario a la intervención del Estado (así en el congreso de Lieja en 1890), porque, según él, tal intervención afectaba a la libertad individual y era socialismo (TERRIEN II 696). Lo que él quería era: «restaurer la société chrétienne par l'affirmation de la doctrine catholique contre la Révolution, qui a détruit l'ordre social, où régnait le Christ» (Restaurar la sociedad cristiana mediante la afirmación de la doctrina católica contra la revolución, que destruyó el orden social en el que reinaba Cristo; ibid. II, 204)

30. COMBATS VI, 194: «Il faut bien dire la vérité. Nous avons des oeuvres nombreuses, souvent florissantes, cercles, patronages, associations. Cependant, nous n'avons pas entraîné la classe ouvrière, je dirais presque que nous ne l'avons pas atteinte, du moins que nous ne l'avons pas pénétrée.» (Hay que decir la verdad. Tenemos numerosas obras, con frecuencia florecientes, círculos, patronatos, asociaciones. No obstante, no hemos arrastrado a la clase obrera, yo casi diría que no la hemos alcanzado, no digamos penetrado.)

31. H. ROLLET, o.c. II, 322: «La esposa del empresario que va a la fábrica y despide a las mujeres no católicas, el coadjutor de Fourmiers, que en el consejo de empresa predica la paz de la Sagrada Escritura; los empresarios de Roubaix, que prohíben pasar el rato en tabernas en lugar de subir los jornales.»

32. La propuesta provenía de L. HARMEL (cf. 328) que puso el movimiento del conde A. de Mun sobre una base más realista y desde 1893 organizó los congresos de trabajadores en Reims. Desde 1901 quedó absorbido el movimiento en el «Sillon».

consejero eclesiástico. De esta y análogas organizaciones surgió la «Confédération Française des Trevailleurs Chrétiens» (CFTC).

En Bélgica, monseñor Doutreloux, obispo de Lieja, lugar de reunión de las conferencias sociales católicas internacionales, con sus empresas caritativas y con la fundación de los «Aumôniers du travail» (= capellanes del trabajo) (1895), el profesor político G. Helleputte con sus gremios de trabajadores, el párroco social Pottier en Lieja y el P. Rutten crearon un movimiento católico de trabajadores, que no tenía nada que ver con las taras políticas de los franceses y era marcadamente pragmático, aunque sólo gracias al creciente influjo de la «Ligue démocratique belge» (desde 1891) pudo imponerse frente al predominio de los conservadores. Sin embargo, también aquí se iba propagando más y más la descristianización de la clase obrera. En los Países Bajos se formaron dos corrientes: La «de Leyden», marcadamente sindical, y la «de Limburgo», que perseguía un programa religiososocial [33].

«En esta vuelta por Bélgica, en mi estancia en Aquisgrán y un viaje Rin arriba me he convencido de que hay que arremeter enérgicamente contra los curas, especialmente en las regiones católicas... Los perros coquetean (por ejemplo el obispo Ketteler en Maguncia, los curas en el congreso de Düsseldorf), con la cuestión obrera donde les parece conveniente.» Esto escribía Karl Marx a Friedrich Engels en septiembre de 1869 [34]. Esta observación del adversario pone en guardia contra una subestimación de la eficiencia de los movimientos católicos de obreros en este rincón noroeste del continente europeo. Y dígase lo mismo de las observaciones de Bismarck contra las numerosas «hojas periódicas que se llaman católicas», escritas con frecuencia por clérigos,

---

33. Sobre esto el estudio especial de S. HERMANN SCHOLL, 52-77, que encuadra excelentemente el movimiento católico de trabajadores en Bélgica en la historia social y económica general y así evita el trastrueque de las perspectivas, provocadas, por lo demás, con frecuencia involuntariamente en la literatura católica. Scholl distingue el «catolicismo social» de 1789 a 1886 y la «democracia cristiana» de 1886-1914 (por lo que atañe al período que estudiamos). En 1891 fundó Helleputte en el congreso de Lovaina el «Belgischer Volksbund» (Liga popular belga), que debía concentrar los diferentes conatos de un movimiento católico de trabajadores, conatos que, en verdad sólo raras veces — al igual que en otros países — fueron llevados adelante por trabajadores. En la asamblea anual de 1901 hizo el P. Rutten su primera relación sobre los sindicatos cristianos, que entonces contaban con 11 000 afiliados. El año 1909 eran 40 521 frente a 142 035 socialistas. Acerca de los Países Bajos: P.H. WINKELMANN, en SCHOLL (dir.) 255-286, presentado también por orden.

34. *Briefwechsel Marx-Engels* IV, ed. Berlín 1950, 272.

las cuales ridiculizan las medidas tomadas por el Estado contra las «maquinaciones de los obreros», siendo así que la insurrección de la Comuna de París debería abrirles los ojos [35]. El «congreso de Düsseldorf» a que se refería Marx era la jornada católica de 1869, en la que — tras anteriores fundaciones particulares — se discutió la cuestión de una organización de trabajadores, aunque mostrando una gran reserva respecto de asociaciones autónomas (más bien secciones dentro de las asociaciones católicas de hombres). El año 1869, el coadjutor E. Cronenberg fundó en Aquisgrán la «Asociación de trabajadores de san Pablo» y colaboró con el coadjutor doctor Litzinger, trasladado de Essen (mientras que el coadjutor Leaf había sido trasladado a Essen), que era uno de los intelectuales entre los «coadjutores sociales», no obstante las profundas divergencias que tenían entre sí. Así Cronenberg polemizó en sus *Christlich-sozialen Stimmen* contra las «hojas sociales cristianas» redactadas desde 1869 en Aquisgrán por el coadjutor Joseph Schings, porque le parecían demasiado suaves [36]. Cronenberg sostenía que «los trabajadores cristianos deben tomar en sus propias manos las riendas de la cuestión obrera» y que los problemas sociales, pese a toda motivación cristiana, deben considerarse como relativamente autónomos. Hizo quiebra con su cooperativa de la construcción (condenado en 1878 por falsificación de balances). En 1875, el «Paulusverein» tenía en Aquisgrán una posición considerable con cerca de 5000 miembros. Entonces comenzó también la batalla por el nombramiento de los candidatos del centro, que en un principio ganaron sólo los burgueses; en 1877 triunfó en Essen el trabajador J. Stötzel, que luego fue elegido también para el parlamento [37]. Un movimiento autó-

---

35. H. ROTHFELS, *Bismarck und der Staat. Ausgewählte Dokumente,* Stuttgart 1958, 235. En un escrito al embajador en Viena von Schweinitz, de 27 de enero de 1873, alude Bismarck a las «hojas social-cristianas» de Aquisgrán, para documentar la «fusión» de tendencias clericales y socialistas: *Ges. Werke* VIC, 31s.

36. SCHWER - MÜLLER 187s; E. NAUJOKS, o.c. 10-116, ofrece abundante material, pero en su tendencia anticlerical exagera las diferencias entre los actores. H. LEPPER, *Kaplan F.E. Cronenberg...,* en ZAGV 79 (1968) 57-148. J. THIELMANN, *Die Presse der kath. Arbeitervereine Westdeutschlands* (tesis), Munich 1935.

37. Una reacción «burguesa», que desde luego ha de enfocarse también en conexión con la precaria situación en el *Kulturkampf,* se mostró en los años setenta incluso en cambios de títulos. El periódico de la asociación de oficiales artesanos de Munich, «Arbeiterfreund» (Amigo del trabajador) (1873) vino a llamarse «Arbeitsfreund» (Amigo del trabajo), y el «Christlich-soziale Arbeiterverein» (Asociación social-cristiana de trabajadores) (1874) de Aubsburgo omitió en 1876 la palabra «social» (E. NAUJOKS, o.c. 81).

nomo de obreros católicos sólo se puso verdaderamente en marcha en 1884 en la jornada católica de Amberg, gracias al empeño de F. Hitze. La reunión en ligas regionales tuvo lugar en los años 1892-1910 (en la jornada católica de Maguncia de 1911 se formó una liga de cartel) [38]. Esta evolución estaba ya bajo el signo de la disputa en torno a los «sindicatos cristianos».

Los sindicatos son el problema de las asociaciones religiosas de trabajadores y éstas son a su vez el problema de los sindicatos. No se trataba en primera línea de una cuestión de confesionalidad que bajo esta forma sólo se planteaba en Alemania; tampoco era, en definitiva, una cuestión de la dirección eclesiástica inmediata, tal como la reivindicaba la concepción integrista durante el pontificado de Pío X, tanto en Alemania como en otros países [39]. El verdadero estado de la cuestión resulta claro si se consideran las discusiones que tuvieron lugar en el período de la fundación de los «sindicatos cristianos», así como la situación que se produjo, por ejemplo, después del primer tercio del siglo XX. En la asamblea general de presidentes de la asociación alemana de trabajadores de 1892 en Maguncia la intervención decisiva de F. Hitze hizo ver con meridiana claridad que el factor de la formación religiosa debía ser central, que las cuestiones profesionales tenían consistencia material propia y, finalmente, que la lucha por el trabajo es parte esencial de una verdadera organización de trabajadores.

Las «secciones técnicas especiales» que entonces se decidió constituir dentro de las asociaciones católicas de trabajadores, se distinguen de las «secciones técnicas especiales» de Berlín en la posterior disputa sobre los sindicatos. Esto salta ya a la vista por el hecho de que en Maguncia se tenía la plena convicción de que la huelga es insoslayable como «último recurso» [40], pero que no era posible en el caso de «restricción local y confesional» (de las asociaciones de trabajadores). En la jornada católica de Colonia

38. Número de socios en 1914: en Alemania occidental, 203 000; en Alemania oriental, 132 000; en Alemania del sur, 122 000 (KISSLING II, 376).

39. Acerca de la «disputa de los sindicatos», cf. cap. XXXV. El estilo en que en parte era llevada esta disputa se colige bien de una carta del príncipe-obispo de Breslau, G. von Kopp, a August Pieper: «Basta con una insinuación de mi parte para que recaiga sobre usted la misma condenación que sobre Marc Sangnier en París» (RITTER 327).

40. H. BRAUNS, *Christliche Gewerkschaften oder Fachabteilungen in kat. Arbeitsvereinen?*, Colonia 1904, 5-13 (ojeada retrospectiva).

en 1895 se habló de las secciones técnicas especiales como de un primer paso hacia la «organización por ramos de los obreros de la industria sobre base cristiana» (H. Brauns). Sin embargo, esta opinión era defendida sólo por una minoría. En la jornada católica de Bonn de 1900 se llegó laboriosamente a un compromiso: «Asociaciones católicas de trabajadores y organizaciones profesionales cristianas» y se evitó el término «sindicato»; preferían referirse a la «totalidad de la vida económica»[41]. Es de notar que ya en 1899 había tenido lugar en Maguncia el primer congreso de las «Christliche Gewerkvereine Deutschlands» (Asociaciones corporativas cristianas de Alemania), que provocó luego la reacción de Berlín. Los hombres de la primera hora en el movimiento sindical cristiano mostraron el valor de auténticos confesores de la fe en la lucha con el socialismo ateo por un lado y con los patronos (también en su mayoría católicos) por otro, por no hablar de la oposición de los obispos Kopp y Korum[42]. Ahora bien, ¿no se trataba más que del problema confesional alemán cuando H. Brauns distinguía entre la «actitud espiritual» en el «sindicato cristiano» y la «religioso-moral» en la asociación de trabajadores?[43]

En otros países, por ejemplo en Bélgica y en Holanda, se siguió el camino abierto en Maguncia en 1892, distinguiendo y combinando «liga» y sindicato dentro de la misma organización católica de trabajadores (en el sindicato, el presidente eclesiástico era sólo «asesor»). El cardenal Gasparri observó en 1921 que en el movimiento católico de trabajadores en Holanda, Bélgica y Suiza[44] se había sentido mejor que en otras partes «que la formación de la personalidad, base de un movimiento cristiano de clases, se iría subordinando más y más a las actividades económicas predominantes si no había una autoridad común que pudiera mantener el equilibrio»[45].

Ahora bien, cualquiera que fuese el camino que se siguiera, el alemán, el belga, el francés (que conducía a un sindicato, cris-

41. Kissling ii, 373.
42. O. von Nell - Breuning, en LThK² iv, 857.
43. H. Brauns, *Die Wahrheit über den Gewerkschaftsstreit...*, M.-Gladbach 1912, 11.
44. Tras el inicio confesional del vicario (J.-B. Jung en St. Gall (cf. cap. iv), en 1907 fueron organizados interconfesionalmente los sindicatos cristianos en Winterthur, aunque prácticamente estaban representados por católicos.
45. Citado según Fogarty 237.

tiano sólo en sentido lato) o el italiano (donde las «Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani» se habían reducido a un movimiento cultural), el acontecimiento histórico era en el fondo el mismo en todas partes. Los sindicatos cristianos no pasaron de ser una minoría frente a los otros, y en la lucha por el trabajo su situación era la de competidores; precisamente por esto resultó tarea difícil hacer valer sus propios principios. Incluso dentro de los catolicismos, el carácter cristiano de los sindicatos sólo permitía dar una impronta diferente al antagonismo de la sociedad de clases en forma muy condicionada; la «formación religiosa de la personalidad», o bien pasaba a segundo término ante la lucha por el trabajo, o bien se restringía a un pequeño círculo, y ello tanto más cuanto que el movimiento sindical general seguía sus propios caminos [46].

Con frecuencia se ha hablado de que la clase obrera de la industria se fue alejando de manera especial de la Iglesia, y con razón se han lamentado los descuidos del catolicismo burgués, que se echan de ver con no poca claridad por las resistencia que tuvo que superar el movimiento católico de trabajadores en medio de sus propios correligionarios. Sin embargo, hay seguramente que observar dos cosas. El proceso de descristianización era un proceso de la sociedad global, que si se manifestó con más agudeza entre los trabajadores de la industria, fue porque aquí no surgió un «cuarto estado», sino una nueva clase que se distinguía esencialmente de la sociedad agraria burguesa, y así tampoco en el sector eclesial podía tener la menor conexión con las tradiciones, dentro de las cuales pudo vivir todavía durante decenios un cristianismo convencional. Pero sobre todo, los trabajadores de la industria habían sido alcanzados antes y más inmediatamente que cualquier otro sector por la tecnificación de la existencia y consiguientemente también por la ruptura radical de la tradición, que afectaba a la sociedad global [47].

---

46. Una ojeada sobre la historia general de los sindicatos y sobre la posición especial de los cristianos (católicos) se halla en O. VON NELL - BREUNING, o.c. 853-858.

47. El capuchino suizo Theodosio Florentini fue acogido con gritos de «¡bravo!» en la jornada católica de Francfort de 1863 por su tesis: «Las fábricas deben convertirse en conventos.» (J. HÖFFNER 33s [cap. XII]); luego se le gastan cariñosas bromas en las recensiones. Sus experimentos —en 1859 adquirió en Oberleutensdorf (Bohemia) una fábrica de tejidos, en 1862 inauguró en Thal (St. Gall) una fábrica de papel— habrían seguramente fracasado también si no hubiese muerto él en 1865, pues las religiosas que envió

De aquí resulta claro que la problemática general de la relación del catolicismo con la sociedad moderna global (cf. cap. XII) debía agudizarse de manera particular y peculiar en el movimiento católico de trabajadores. Cuando este movimiento quería rebasar religiosamente los fines del sindicato [48] era sentido como un cuerpo extraño dentro del movimiento obrero general, comprendido el no marxista. Ahora bien, aunque por su eficiencia no era una pieza brillante en los catolicismos, era quizá sin embargo, el esfuerzo extremo del catolicismo por reconciliar la tradición con un mundo radicalmente secularizado, o por lo menos por representar la posibilidad de tal reconciliación. Por otro lado: aunque sin duda hay que preguntar si en realidad era siquiera posible un movimiento católico autónomo de trabajadores que pudiese asociar la formación religiosa y las metas irrenunciables de la lucha por el trabajo de la misma manera que el movimiento socialista asociaba el partido y su sindicato, sin embargo, hay que reconocer —por supuesto, con grandes diferencias según los países— que el movimiento católico de trabajadores contribuyó notablemente a contrarrestar la descristianización [49] y la radicalización social en la sociedad global.

XIV. La relación con el Estado y los partidos

Escritos doctrinales de León XIII: Diuturnum illud (1881), *Immortale Dei* (1885), *Libertas* (1885), *Au milieu des sollicitudes* (1892), *Notre consolation* (1892), *Graves de communi* (1901).

(porque los «directores de fábricas» salían caros), eran, sí, baratas, pero no eran de fiar para los socios capitalistas (que retiraron sus créditos). El ejemplo, repetidas veces descrito, da hoy que pensar, porque la tentativa de prolongar con toda seriedad dentro de la era técnica el *ora et labora* monástico como si nada hubiese pasado y la técnica fuera sólo una forma mejorada del oficio, pone de manifiesto en su decisión utópica lo que de hecho había sucedido en la transformación esencial del trabajo.

48. El trabajo de M. Berger, excelente en su parte descriptiva, no puede ofrecer una adecuada interpretación histórica porque no toma sus criterios del objeto, el movimiento católico de trabajadores en la Alemania guillermina y su problemática inmanente, sino de la democratización de la sociedad como meta normativa. Con ello no se niega que fueran los «demócratas cristianos» políticos los que por primera vez superaron el paternalismo —que, por lo demás debe ser enjuiciado con comprensión histórica—, y lograron éxitos en las reformas. El que las asociaciones católicas de trabajadores fueran «organizaciones con múltiples finalidades, típicas de sociedades en transición» (215) caracteriza con precisión la situación real. Pero ¿qué otra cosa habrían podido ser?

49. M. Schmidt, *Die Entchristlichung .. im deutschsprachigen Gebiet*, en ZKG 79 (1968) 342-357.

BIBLIOGRAFÍA: C. CRISPOLTI - G. AURELI, *La politica di Leone XIII da L. Galimberti a M. Rampolla*, Roma 1912; F. MOURRET, *Les directives politiques, intellectuelles et sociales de Léon XIII*, París 1920. — Además de la bibliografía del cap. XII (en especial las obras de O. SCHILLING y F. MOURRET), cf. P. TISCHLEDER, *Die Staatslehre Leos XIII.*, M.-Gladbach 1925-1927; id. *Staatsgewalt und katholisches Gewissen*, M.-Gladbach 1926 (replanteo alemán del problema del legitimismo). Historia de las valoraciones católicas de la democracia: A. PIEPER, en StL⁵ I y H. PETERS, en StL⁶ II, 589-592; HANS MAIER, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie, 1789-1901*, Friburgo ²1965; K. BUCHHEIM, *Christliche Parteien*, en StL⁶ II, 467-475; A. GNÄGI, *Kirche und Demokratie*, tesis, Zurich 1970, 149-160. — Cf. la bibliografía para los capítulos dedicados a los países.

La encíclica *Graves de communi* de 18 de enero de 1901, en la que se ha evaporado ya todo el contenido político del concepto de «democracia cristiana», se interpreta con frecuencia como un documento del período tardío del pontificado de León XIII, del que se afirma que significa un abandono del programa inaugural. Ahora bien, es cierto que en aquellos años se modificaron el estilo, el clima y la acentuación prácticamente en todos los sectores de la dirección eclesiástica. Sin embargo, si se interpreta cuidadosamente la condescendencia pragmática de las tempranas declaraciones del papa con respecto a la forma de Estado democrática, difícilmente se descubrirá un cambio de rumbo en sentido propio; por otra parte, resulta muy equívoco y expuesto a falsas interpretaciones sistematizar a lo largo del pontificado las declaraciones doctrinales de León XIII acerca de las variadas cuestiones de la política y de la vida social, descuidando así distinguir entre los principios y la respectiva adaptación pragmática a las situaciones en los diferentes países [1].

Pero sobre todo, el concepto nada claro de *démocratie chrétienne* [2], que no sólo en diferentes tiempos y en diferentes países, sino también simultáneamente podía aplicarse a posiciones diferentes y hasta contrarias — una vez se entendía en sentido casi únicamente religioso, otra en sentido de reforma social, otra en sentido de estructura política (desde la monarquía constitucional

1. Esto tiene lugar en forma extrema en las obras de O. SCHILLING (cit. en la bibliogr. del cap. XII).

2. Acerca de la historia del concepto: H. MAIER, o.c. 303ss, sobre la historia de las ideas: 227-243, sobre el tiempo de León XIII: 259-271.

y parlamentaria hasta la república)—, se extiende a un campo sumamente difuso de significados.

Empalmando con la encíclica *Rerum novarum*, se amplió considerablemente el uso del concepto, que se había empleado en conexión con los acontecimeintos revolucionarios de 1830 y 1848. Esto se debió al hecho de que el término se introdujera en el movimiento social católico de los diferentes países como santo y seña, con frecuencia intercambiable con *catholicisme social* o *christlich-sozial* (= social-cristiano). Fue además muy significativa la circunstancia de que este proceso coincidiera con la política del *ralliement* del papa con respecto a la república francesa. Una interpretación sistemática de esta política pudo revalorizar hasta tal punto el contenido político del concepto de «democracia cristiana», que ello dio lugar a notables complicaciones [3].

El papa por lo menos no empleó nunca oficialmente el concepto (en sentido generalizador de la alocución de 1898), excepto en la encíclica *Graves de communi*. Además, la Instructio de Rampolla *De actione populari christiana seu democratico-christiana*, de 27 de enero de 1902, no sólo subraya la restricción pontificia de la «democracia cristiana» a la actividad caritativa cristiana, sino que insiste ahincadamente en que en modo alguno se trata de una «cosa nuova» [4]. Lo que en un principio había sido una tentativa de interpretar como realización del Evangelio, en el sentido de una teología política, los ideales democráticos de igualdad y de libertad [5], acababa aquí con la constatación, formulada de primera intención para los conflictos en la «Opera dei congressi» en Italia [6], pero de mucho mayor alcance, de que no puede

3. En la jornada católica de Osnabrück de 1901 dijo E.M. Lieber, después de citar la limitación papal del concepto a la actividad cristiana en favor del pueblo: «En este sentido todos somos demócratas»; KISSLING II, 307.

4. *Acta Leonis* XXII, 8-28, aquí 19: «L'azione democratico-cristiana non è da ritenersi come cosa nuova; essa è antica quanto i precetti e gli insegnamenti evangelici.» La observación (H. MAIER, o.c. 277) de que «la tentativa del papa *(ralliement)* inició una amplia rehabilitación del movimiento democrático-cristiano» debe restringirse al fin táctico concreto que perseguía León XIII con su política francesa (cf. «introducción»), o bien sólo designa las conclusiones que los líderes franceses activos del *ralliement* sacaron por su parte de la política del papa.

5. HI VII, 433s. K. BUCHHEIM, *Ultramontanismus* 516: «El problema de la democracia se planteaba desde el principio, porque los ideales de libertad, igualdad y fraternidad tienen sus raíces en el derecho natural y sobre todo en el Evangelio.» Sobre la «sagrada democracia» que debía reemplazar a la «sagrada monarquía»: H. MAIER, o.c. 276.

6. Cf. cap. V (p. 158) y XXXIV.

haber una correspondencia entre la Iglesia y la democracia en la forma en que había existido entre la Iglesia y la realeza sacra.

Sin embargo, en el pontificado de León XIII hubo una cierta *cosa nuova*, sólo que se había producido ya veinte años antes y era todo menos un camino hacia la democracia cristiana. En la encíclica *Diuturnum illud*, de 29 de junio de 1881 se habla, sí, de las *cupiditates populares* que, según se dice, habían surgido de la perniciosa doctrina de la soberanía del pueblo, mientras que la monarquía patriarcal representa indudablemente para este escrito la forma de Estado ideal, consumada en el tiempo del *imperium sacrum*, cuando los papas conferían de manera singular la consagración a la autoridad política[7]. Sin embargo, no está en pugna con la doctrina de la Iglesia el que en determinados casos los cabezas del poder público puedan ser elegidos «conforme a la voluntad y al juicio de la multitud», con lo cual no se transmite el poder, sino que sólo se determina quién ha de ejercerlo[8].

Con esta construcción se introduce la democracia como una forma de Estado tolerable desde el punto de vista de la Iglesia, pero al mismo tiempo se la despoja de su esencia histórica, es decir, se elimina su carácter revolucionario. También hay que tener en cuenta —y esto se aplica a todos los escritos doctrinales que persiguen una acomodación a los tiempos modernos— que este pasaje es breve y está arropado por un extenso texto tradicional. El punto predominante es aquí la polémica contra el contrato social y la soberanía del pueblo.

La encíclica *Immortale Dei*, de 1.º de noviembre de 1885, fue redactada —todavía más que la de 1881— con miras a Francia, con objeto de evitar por lo menos un recrudecimiento de la situación de política eclesiástica e impedir que se consumase la separación total de la Iglesia y el Estado, e incluso para hallar una

---

7. Acta Leonis II, 269-287; acerca de la soberanía del pueblo *(imperium populare)*, que León XIII —como se advierte una y otra vez— hace brotar, al igual que todos los males modernos, de la reforma: 282. Sobre la monarquía: no se puede concebir ninguna sociedad, «in qua non aliquis temperet singulorum voluntates ut velut unum fiat ex pluribus» (274); analogía con un legislador y juez divino, y con la paternidad: 275 («isto autem modo diversa genera potestatis miras inter se habent similitudines»). Acerca del imperio medieval, en el que la soberanía alcanza «su más alta dignidad»: 282 (con el empleo de la forma *instituto imperio sacro* descarta León XIII las teorías de la transferencia.

8. Ibid. 271s; parece digno de notarse el que aquí se emplee *popularis* negativamente y se hable de *iudicium multitudinis*.

vía de entendimiento que condujese a la gran meta de León XIII, la recristianización del mundo moderno y, *volens nolens,* también la del mundo democrático [9]. También en esta encíclica los pasajes en que se reconoce al lado de otras la forma de Estado democrático aparecen aislados dentro del tema capital «Iglesia y Estado» *(utraque [potestas] est in suo genere maxima)* y se rechaza la doctrina según la cual los elegidos sólo tendrían que ejecutar la voluntad del pueblo. Pero estos pasajes aparecen matizados en un sentido algo más positivo, como cuando se dice que no es per se probable que el pueblo *(populus,* no *multitudo)* tenga más o menos participación en el Estado, lo cual pudiera incluso ser «en determinados tiempo» y con «determinadas leyes» no sólo útil, sino un deber de los ciudadanos, frase con la que se cimenta la oposición a la fundación de un partido antirrepublicano [10]. Esta actitud viene designada como expresión de la *lenitas* y *facilitas* eclesiástica. También la encíclica *Libertas* de 20 de junio de 1888, en la que se condenan los derechos humanos liberales, reconoce al final que no es per se una falta contra el deber preferir una forma de Estado democrática[11].

---

9. Cf. cap. VI. Un ejemplo típico de la confusión que podía surgir del lenguaje didáctico abstracto es la disputa entre monseñor Freppel, obispo de Angers y monseñor Thomas, arzobispo de Ruán, que surgió de resultas de esta encíclica. Thomas la había interpretado en el sentido de Lacordaire y tuvo la indiscreción de distinguirla del *Syllabus* de Pío IX. Freppel designó esto como procedimiento herético, apoyado por el cardenal de curia, Oreglia (el abuso de *Immortale Dei* sólo sirve para «desnaturalizar el *Syllabus*»). Si bien León XIII reprobó la contraposición de su encíclica con el *Syllabus,* al fin envió un escrito laudatorio a Thomas, que se adaptaba mejor a su política francesa. Acto seguido, el cardenal Pitra (cf. 123) consoló al obispado de Angers haciéndole notar que se vivía en «tiempos anormales», cosa tan obvia, que era una trivialidad repetirlo. Exposición tendenciosa en TERRIEN II, 517-528 541-547.

10. *Acta Leonis* V, 118-150, aquí 141: «Immo neque illud per se reprehenditur, participem plus minus esse populum rei publicae: quod ipsum certis in temporibus certisque legibus potest non solum ad utilitatem, sed etian ad officium pertinere civium.» En octubre de 1885 había vedado el papa el plan de A. de Mun, de fundar un partido católico (cf. cap. VI). Es característico de la situación general de la Iglesia el que F. HETTINGER, en la «Herder-Ausgabe» (2. *Sammlung,* 1887) traduzca el «participem .. esse populum rei publicae», adaptándolo a la situación alemana, por « Anteil empfängt (sic!) am öffentlichen Leben» (= recibe participación [sic!] en la vida pública); P. TISCHLEDER, *Staatslehre* 249, interpreta luego en la lucha contra los legitimistas de la república de Weimar: «constitución estatal moderada y democráticamente configurada». En conexión con la última fase del desenvolvimiento del *Kulturkampf* en Alemania (cap. III) hay que enfocar el pasaje que sigue allí mismo, según el cual la Iglesia no condena a los gobiernos que «por razón de grandes ventajas para el Estado o para impedir algún mal toleran por tradición y costumbre», *divini cultus varia genera,* aunque la Iglesia no permite que tales *varia genera* gocen de iguales derechos (cf. cap. XII).

11. *Acta Leonis* VIII 245: «malle rei publicae statum populari temperatum genere, non

Los partidarios contemporáneos de una democracia cristiana entendida políticamente no advertían con la suficiente perspicacia en su interpretación (o quizá querían incluso pasarlos por alto) que si bien el papa reconocía junto a otras la forma democrática de Estado, sin embargo, no obstante variadas matizaciones, la consideraba como un hecho consumado que no estaba ya sujeto a revisión. León XIII tenía siempre presente que la democracia era un resultado de la revolución. En la encíclica *Quod Apostolici muneris*, de 28 de diciembre de 1878, que va dirigida principalmente contra el socialismo y exhorta a obedecer a la autoridad del Estado, se trae a la memoria que la Iglesia, incluso en los casos en que los príncipes ejercen su autoridad *ultra modum*, no tolera que los súbditos se alcen contra él por su propia cuenta *(proprio marte)*. Hasta cuando la situación es desesperada, sólo queda el recurso a la paciencia cristiana y a la oración a fin de acelerar la salvación. Sólo hay que rehusar la obediencia cuando se exige algo que contradice al derecho divino y natural[12]. La encíclica *Libertas* (1888) va más allá de la exhortación a la paciencia: ahora habla del «poder injusto» que oprime a los ciudadanos o rehúsa la libertad a la Iglesia y designa como lícito *(fas)* aspirar *(quaerere)* a «otra constitución del Estado» en la que se pueda obrar «en libertad»[13]. En este contexto no se dice cómo haya de efectuarse este *quaerere*, ya que los regímenes injustos no se retiran voluntariamente; por el mismo tiempo se condena la resistencia violenta de los irlandeses oprimidos (cf. cap. IX). Pero la carta encíclica *Au milieu des sollicitudes*, de 16 de febrero de 1892, dirigida al episcopado y clero francés y a todos los católicos de Francia, y el escrito *Notre consolation*, de 3 de mayo de 1892[14], dirigido a los cardenales franceses, documentos ambos con los que se prepara el *ralliement*, no pueden ya hablar en términos tan generales al país de la revolución a todas luces irreversible, puesto que lo que en realidad se exige es someterse a la república

---

est per se contra offiicium» — presupuesto el repudio de la soberanía del pueblo —. La observación que sigue, a saber, que es *honorable participar en la vida pública*, viene restringida en el caso de Italia: «nisi alicubi ob singularem rerum temporumque conditionem aliter caveatur».

12. *Acta Leonis* I, 170-183, aquí: 177. De manera parecida *Diuturnum illud*.

13. *Acta Leonis* VIII, 245.

14. *Acta Leonis* XII, 19-41 107-116

francesa, *comme représentant le pouvoir venu de Dieu* (como representante del poder venido de Dios). De eso que se designaba como «venido de Dios» tenían recuerdos muy concretos los hijos y nietos de la era de la «gran revolución», cualquiera que fuera su postura frente a ella.

Mientras que Roma se había mantenido muy reservada respecto de las consultas hechas a propósito de *Diuturnum illud* (1881), sobre si con el repudio de la soberanía del pueblo sólo se quería condenar a Rousseau o también la teoría de Suárez[15], se estableció ahora que toda autoridad procede de Dios, pero que de ello no resulta que la designación divina se refiera «siempre e inmediatamente a los modos de transmisión del poder ni a las formas y personas contingentes». Los «modos de transmisión» eran naturalmente el factor decisivo. ¿Quién los causa? «El tiempo, ese gran transformador de todo lo que hay acá abajo.»

Éste es quizá el único pasaje en los escritos doctrinales de León XIII, en el que se apela a la historia no sólo para hacer presentes los servicios del papado a Occidente y en especial a Italia, o para caracterizar las consecuencias desastrosas de la reforma, sino también para hacer comprensible su imperativo de aceptar la república «como venida de Dios». En cambio, la observación neoescolástica sobre el «poder considerado en sí mismo» conserva su abstracta palidez, sin verse afectada por la «innovación». Ahora bien, la declaración más notable del papa con respecto a la revolución en cuanto tal es aquella en que dice que los «cambios» del tiempo —León XIII retrocede hasta los grandes imperios del antiguo Oriente— distan mucho de ser legítimos desde los comienzos, y hasta resulta difícil que lo sean («il est même difficile qu'ils le soient»). Ni con una sola palabra se restringe la doctrina, según la cual la Iglesia no permite alzarse contra el poder constituido, sino que el poder existente surgido de la revolución («le pouvoir civil dans la forme ou, de fait, il existe») debe aceptarse en razón del bien común[16].

---

15. Feret fue nombrado por Billot de que sólo se trataba de Rousseau y que el papa había prescindido deliberadamente de la distinción suareziana entre transmisión mediata o inmediata del poder. L. FERET, *Le pouvoir civil devant l'enseignement catholique*, París [2]1888; cf. TISCHLEDER, *Staatslehre* 216s.

16. *Acta Leonis* XII, 112 31 32 113 111. P. TISCHLEDER, *Staatslehre* 233, quiere distinguir la situación práctica en Irlanda de la cuestión de si León XIII «quiso excluir expresa-

León XIII observa que una pacificación interna de Francia era de interés no sólo para los católicos, sino para el país entero, aunque el objetivo religioso no es sólo el motivo supremo, sino también el único suficiente. Cierto que aquí se plantea la cuestión de si la aceptación de la república como un hecho real permite ya imaginarse la correspondencia entre Iglesia y Estado en la forma tradicional. El papa había empleado constantemente en sus encíclicas la imagen medieval de la relación entre cuerpo y alma, con lo que, desde luego, se había distanciado de la teoría papalista de la baja edad media. En *Au milieu des sollicitudes* viene a hablar de esa forma de separación entre la Iglesia y el Estado en la que la Iglesia se ve reducida «a la libertad de vivir conforme al derecho común de todos los ciudadanos». Lo que en «algunos países —se refiere evidentemente al modelo de los Estados Unidos de América— se practica, dice, lleva ciertamente consigo graves «inconvenientes», pero también ofrece algunas ventajas, sobre todo cuando el legislador, gracias a una «feliz inconsecuencia», se deja inspirar por principios cristianos. El principio de la separación, añade, es falso, aun cuando este estado que acabamos de describir «no es el peor de todos». Pero Francia, «nación católica por sus tradiciones y por la fe presente de la gran mayoría de sus hijos», no debe ser reducida a esta «precaria situación» [17].

A pesar de los resultados relativamente favorables arrojados por una investigación oficial sobre los sentimientos eclesiásticos y religiosos en los años 1879-1888 en Francia [18], habrá que preguntarse si a fines del siglo XIX se podía considerar también como «nación católica» un país casi homogéneo desde el punto de vista de la estadística confesional. La expresión «gran mayoría» proviene del preámbulo del concordato de 1801 [19], mientras que el término «nación católica» ignoraba el hecho de que desde hacía

---

mente y por principio todo derecho de un pueblo a la resistencia activa como incompatible con la doctrina católica». En realidad, en su polémica con el legitimista bávaro F.X. Kiefl, Tischleder no pudo tomar de León XIII ningún argumento fuera del reconocimiento de los hechos políticos, en lo cual la cuestión era únicamente la de saber cuándo el «transformador, tiempo» los ha consolidado suficientemente. Sobre los principios del *ralliement*, cf. la «introducción».

17. *Acta Leonis* XII, 39.

18. Cap. VI.

19. HI VII 125.

casi cien años se había reconocido ya a los otros cultos la igualdad ante la ley. Entre tanto había seguido adelante el proceso de la descristianización. De ello no debía resultar en modo alguno una separación de la Iglesia y del Estado, y menos todavía una separación hostil. Pero aunque León XIII insistía mucho en que cada uno de los dos poderes es el supremo en su esfera, la vieja imagen de la correspondencia entre cuerpo y alma era una construcción que obscurecía una importante realidad del Estado constitucional, a saber, que la posición de la Iglesia dependía de los partidos políticos que obtenían la mayoría en una sociedad pluralista, y no de si la constitución designaba más o menos claramente a la religión católica como religión del Estado. Con esto tiene estrecha conexión el complejo problema de los partidos católicos en la democracia, de cuya esencia forma parte la alternativa de posición y oposición y la relación de la Iglesia católica con tales partidos políticos, estructurada por su esencia en otra forma.

Si León XIII impidió en 1885 la formación de un partido católico en Francia y si el 12 de mayo de 1892, o sea pocos días después del escrito pontificio *Notre consolation*, se disolvió la antirrepublicana «Union de la France chrétienne», estos hechos deben enfocarse en la perspectiva de la política del *ralliement* y de la tentativa de cerrar la fisura producida en el catolicismo francés entre las corrientes de los republicanos y de los monárquicos. Ahora bien, era radicalmente contrario a la concepción de León XIII arrastrar a la Iglesia a las luchas de los partidos políticos *(Ecclesiam trahere in partes)*, porque él daba por supuesto que la religión (es decir, la confesión católica) debía ser para todos algo sagrado e inviolable. No cabe duda de que los cristianos, en el terreno puramente político *(in genere politico)* deben luchar por el triunfo de sus respectivas opiniones, «presupuesto el respeto de la verdad y de la justicia». Pero la Iglesia no puede convertirse en partido, porque la Iglesia es cosa de todos [20]. Cierto que esto

---

20. Encíclica *Sapientiae christianae* de 10 de enero de 1890: *Acta Leonis* X, 28s. Con ello abordaba el papa una problemática que se imponía en todas partes, también en Alemania, donde «católicos de derechas» como F.X. Kraus (cf. cap. XXIX), se expresaban en general contra el «catolicismo político», y en particular repudiaban el partido del centro como único y exclusivo representante de los intereses de los católicos alemanes o formaban dentro de este partido un ala aparte. I. SCHAUFF, *Die deutschen Katholiken und die*

se aplica prácticamente sobre todo a los contrastes políticos dentro de los catolicismos, en Francia, en España, en Italia, donde cada grupo operaba como si él solo representara los derechos de la Iglesia, y la exhortación del papa apunta a promover la unidad de los católicos, a fin de que en filas cerradas salgan a la palestra contra los enemigos de la Iglesia. Ahora bien, la meta es la recristianización universal del Estado y de la sociedad, donde la religión es sagrada para todos y la Iglesia no está representada por un solo partido. El punto de vista táctico de que las formaciones de partidos políticos enzarzan a los catolicismos en contrastes internos, y el principio de que la religión no puede en absoluto ser asunto de partidos, ya que debe ser el interés supremo de todos los ciudadanos, se hallan en estrecha relación mutua[21].

Un problema no menos importante en la relación de la Iglesia con los partidos cristianos era el relativo a la facultad jerárquica de dar directrices. La tentativa vaticana de influir en el partido del centro alemán para responder a un deseo de Bismarck tocante a la ley antisocialista y a la cuestión del septenio, fracasó[22], al tropezar con la seguridad política de sí que poseía este partido, el más firme con mucho entre todas las formaciones políticas de los catolicismos; sin embargo, en cuanto tal, era perfectamente característica de la idea que tenía León XIII de la misión universal del papado. La política eclesiástica interior de Ferrata en Francia fue mucho más lejos aún: no se creía suficiente vedar a los monárquicos franceses una argumentación religiosa y eclesiástica, sino que se les exigía la renuncia a una convicción política fundamental. El que el papa se reservara en Italia el derecho a tomar decisiones en la cuestión del *Non expedit* y de su interpretación y censurara todas las iniciativas particulares sobre este punto respondía a la naturaleza y al rango de este problema; pero esta política tuvo como consecuencia que la «Opera dei congressi»,

---

Zentrumspartei, Colonia 1928; W. FERBER, *Der Weg Martin Spahns*, en «Hochland» 62 (1970) 218-229; id., *R. Baumstark*, en «Anregung» (Colonia octubre 1970) 333-335; id., *Fred Graf Frankenberg*, en «Deutsche Tagespost» (7 de mayo de 1971) 11.

21. SCHMIDLIN PG *II*, 365: «León XIII, interesado en un principio en la formación de partidos católicos, después de 1885 pasó resueltamente a desaprobar una organización puramente confesional o clerical y a recomendar el encuadramiento en el conjunto del Estado nacional.» Sin embargo *tal* desaprobación no está documentada ni se halla en ninguna parte.

22. Cf. cap. III, especialmente 126.

fuertemente organizada en 1884, se convirtiera también en el campo de discusión de todas las cuestiones políticas, sometidas a las directrices jerárquicas. En comparación con otros países, la interpretación de la competencia de la nunciatura podía desembocar prácticamente en una *potestas directa* en cuestiones políticas, que había sido rechazada en la teoría de León XIII sobre la relación entre la Iglesia y el Estado.

Dado que la Iglesia tenía que habérselas con constituciones políticas muy variadas, sólo podía decretar en su magisterio la permisión de todas las formas de Estado, presupuestas las condiciones consabidas. Por otro lado, los «demócratas cristianos» en Francia y en Italia y también —aunque de diversa manera— aquella parte del episcopado que no sólo respetaba la constitución de los Estados Unidos de América, sino que en principio la aprobaba, debían necesariamente hallarse ante un dilema entre la doctrina eclesiástica del Estado, forzosamente abstracta, y su concreta convicción política, cuando en razón de las condiciones históricas sus convicciones políticas chocaban con motivaciones de inspiración cristiana que empujaban a la reestructuración de las condiciones sociales. La circunstancia de que el concepto de «democracia cristiana» se enriqueciera en cuanto a su contenido, cuando la práctica social paternalista de arriba abajo fue remplazada o por lo menos completada con un movimiento social, siquiera fuera reformista, desde abajo, integrado precisamente por los menos favorecidos por la fortuna, dio necesariamente lugar a que el concepto adquiriera también perfiles políticos. La forma de Estado no debía necesariamente ser afectada por ello [23]. Pero el Estado mismo se modificó cuando se puso en marcha la «autoliberación de las clases populares» [24]. El republicano cristiano a su vez halló buena parte de su convicción política en la idea de que las actividades sociales de los monárquicos orientadas en sentido paternalista erraban la meta, y que una verdadera reforma social

23. «Dans la monarchie italienne comme dans la république française la Démocratie chrétienne pouvait donc présenter le même visage économique et social: ce n'était pas une question de régime politique»; G. Hoog 120.

24. R. Murri, o.c. 32, califica este proceso de «lógicamente humano y perfectamente cristiano en su esencia más íntima» y lamenta que se produzca «en un partido anticristiano»; los conservadores, «que separan la causa de la religión de la causa de la democracia», se guían según él únicamente por sus intereses de influencia política, y no quieren verse molestados por un movimiento religioso.

sólo era posible en la democracia[25]. Así pues, la despolitización del concepto de «democracia cristiana» no afectaba en modo alguno únicamente a la forma de Estado, sino a la concepción de la política en general.

Ahora bien, allí donde los católicos se reunían en partidos, como en Bélgica, en los Países Bajos, en Alemania, en Suiza, en Austria, se les planteaba el quehacer de equilibrar los diferentes intereses sociales si querían alcanzar influencia como «partido del pueblo». Este proceso, dificultoso en todas partes, sólo prosperó al convertirse la mentalidad cristiana común en fermento de la formación de la voluntad política. Es verdad que se puede decir que en Francia «la democracia cristiana incurrió a su vez en el error de los monárquicos cuando se trasladó al terreno político y del problema de la forma de Estado hizo una cuestión religiosa fundamental»[26]; pero habrá también que añadir que la mayor parte de los partidos democristianos del siglo XX tienen como antepasados a aquellos que cometieron tal error.

León XIII trató por primera vez del problema de la «democracia cristiana» en su alocución de 8 de octubre de 1898 a una peregrinación de obreros franceses, respondiendo, a lo que parece, a una «alusión a la democracia». Si la democracia se inspira, decía el papa, en la razón ilumniada por la fe, si acepta con «entrega religiosa» y como un hecho necesario la diferencia de clases y de las condiciones de vida, si en la búsqueda de la solución de los problemas sociales no pierde nunca de vista la caridad sobrehumana *(charité surhumaine)*, si, pues, la democracia quiere ser cristiana, entonces aportará a Francia paz, bienestar y felicidad[27]. El peligro del que se deslinda esta «democracia» es el socialismo.

Todavía en marzo de 1896 había apoyado Rampolla la organización de los abates y seglares convencidos políticamente por la democracia. Ahora bien, como no se logró aunar a los elec-

---

25. «Il ne s'agit pas seulement d'enraciner les ouvriers dans de ravissants petits jardins, de leur offrir de petites habitations tandis que le patron se dira en se frottant les mains. maintenant, mes ouvriers seront bons, ils seront sages car ils ont un joli joujou. Non, il faut que les citoyens soient eux-mêmes responsables de ce qu'ils font»; M. SANGNIER, en ROLLET II, 26s.

26. H. MAIER, o.c. 268. De otra manera GOYAU II, 16s (1901): Ha pasado el tiempo en el que se quería asociar el catolicismo y la democracia; ambos son «hechos», y: «los hechos no se concilian, se constatan».

27. *Acta Leonis* XVIII, 223.

tores católicos en torno a candidatos con perspectivas de triunfo, también las elecciones de mayo de 1898 fueron un fracaso. Se había frustrado la política del *ralliement*, y así no desempeñó ya papel alguno en la alocución de 8 de octubre de 1898 [28]. Pero, también el tenor en las cuestiones de política social se distingue aquí notablemente del de la *Rerum novarum;* la despolitización en el sentido de la «resignación religiosa» es general. La alocución recuerda al lector la encíclica *Quod Apostolici muneris* de 1878, que también la encíclica *Graves de communi* de 18 de enero de 1901 cita de entrada, antes que a la *Rerum novarum.* El motivo concreto de este escrito son las tensiones de la «Opera dei congressi», pero las frases esenciales tienen carácter completamente general.

Es instructiva la diferenciación de los conceptos: el «socialismo cristiano», se dice, ha sido abandonado con razón; se enjuicia positivamente la denominación de *actio christiana popularis,* corriente en la organización italiana de los «Congressi», para los cuales se subraya ahincadamente la facultad de dirección de los obispos; de los conceptos «socialcristiano» y «democracia cristiana», citados conjuntamente, se dice que «no tanto» el primero [29], sino más bien el segundo ha escandalizado *apud bonos plures* por su «ambigüedad» y «peligrosidad». Se temía que con ello se «fomentase el Estado popular» *(popularis civitas foveatur)* y hasta se lo prefiriese a otras formas de Estado. Después de distinguir insistentemente la *democratia socialis* (socialdemocracia) y la *democratia christiana* se reprueba la «tergiversación» de este último concepto «en sentido político» *(ad politica detorqueri)* [30]. «Democracia», en conexión con «cristiana» sólo puede significar, contrariamente al uso general del término, una «acción caritativa

---

28. Así, en el debate católico de entonces sobre la democracia, en el que especialmente Tischleder se remitía a León XIII, con razón observa O. SCHILLING, *Staatslehre* 43 y 148, acerca de esta alocución: «Dado que las exigencias mencionadas se aplican a toda forma de Estado y el concepto de democracia cristiana no se entiende en absoluto en sentido político, la interpretación política contradice de pleno a las intenciones de León.»

29. El *non adeo* (= no tanto) es una alusión a la resistencia con que tropezaron los socialcristianos en Austria por parte de los conservadores y en particular del cardenal Gruscha; cf. cap. II; H.-D. WENDLAND, *Der Begriff «Christlich-sozial»,* Colonia 1962; R. KNOLL, *Zur Tradition der christlichsozialen Partei* (Oesterreichs), Colonia 1972.

30. Es significativo que la «Herderausgabe» (1901) 8 traduzca *democratia christiana* por *christlicher Sozialdemokratie* (= democracia social cristiana), aunque la encíclica misma había disociado ambos conceptos.

cristiana en favor del pueblo» *(beneficam in populum actionem christianam).* Las anteriores declaraciones, según las cuales las constituciones democráticas son tan posibles como las otras, se modifican en términos negativos, diciéndose que la ley natural y el Evangelio no pueden depender de ninguna constitución. Por lo que hace al magisterio eclesiástico, no se modifica nada de lo fundamental, pero se añade además que los católicos no pueden en la teoría ni en la práctica *(catholicorum mens atque actio)* preferir una forma de Estado a otra o tratar de introducirla [31].

Por lo que hace a la política social, el clima se modifica todavía más marcadamente que en la alocución de 1898 a la peregrinación francesa. No sólo se subraya que la Iglesia debe existir para todas las clases y no debe dar la preferencia a las inferiores, sino que además se toma nota de la observación, según la cual los obreros, aun con menor jornada laboral [32] y mayor salario viven «en estrechez y miseria» *(anguste et misere);* pero de aquí no se deduce una intensificación de la reforma social, sino que quiere decir que los trabajadores viven en una «moral corrompida» y sin religión [33]. La lucha contra el socialismo domina la intención de la encíclica.

Si distiguimos las declaraciones de principios en todos los escritos doctrinales de León XIII, de las modificaciones condicionadas por las situaciones [34], se puede concluir: La democracia es un

---

31. La encíclica: *Acta Leonis* XXI, 3-20; aquí: 5ss; sobre la «Actio christiana popularis» 14s (es decisivo el que se diga así o se diga «democracia cristiana»: si quidem impertita a nobis documenta, quo par est obsequio integra custodiantur); cf. también 17. La expresión abstracta *Catholicorum mens atque actio* no es muy clara, pudiendo significar: no quieren introducir en nombre de la fe y de la «acción católica», o también: los católicos no deben querer introducir otra forma de Estado. Esto se había calificado de lícito en general en 1888 (v. antes, nota 13). El primer esbozo de *Graves de communi* procede del cardenal (desde 1901) F. Cavagnis, y era más tajante que la encíclica: G. MARTINA, en RSTI 16 (1962) 492-507. R. LILL, *Der Kampf...* (cit. cap. XXIV) 110.

32. Los éxitos que se lograron, en parte con huelgas, y en parte también con auténticas iniciativas en la legislación de protección del trabajo, en la que tuvieron notable participación grupos parlamentarios y partidos católicos, tienen importancia histórica: en Francia, todavía en 1877 se permitía un trabajo de 12 horas para niños de 12 a 14 años (en Suiza y en los Países Bajos estaba prohibido el trabajo de los niños), en Alemania (1878) 6 horas (con condiciones). En la mayoría de las industrias era en 1910 la jornada de trabajo de 9 a 10 horas para la mayor parte del personal. Cf. R. KUCZYNSKI, *Arbeitslohn und Arbeitszeit in Europa, 1870-1909,* Berlín 1913; panorámica en A KNOLL 143-152.

33. *Acta Leonis* XXI, 10.

34. P. TISCHLEDER, *Staatsgewalt* 61, trata de interpretar *Graves de communi* únicamente en función del deslinde de los campos frente al marxismo por una parte, y de las condiciones en Italia por otra, cosa que difícilmente es posible.

producto del «tiempo transformador», con el que podemos conformarnos, y hasta debemos conformarnos por razón de los fines eclesiásticos, si la dirección jerárquica lo estima oportuno. La política social reformista representada por los cristianos no se preocupa tanto por las condiciones económicas de la clase trabajadora como tales, cuanto por el repudio del socialismo ateo, para lo cual se requiere también la eliminación de las malas condiciones sociales. Éstas son también de hecho las metas esenciales que debe perseguir el magisterio eclesiástico. Ahora bien, León XIII, en el marco de su grandioso programa universal de presentar al papado como una autoridad moral, espiritual y religiosa del mundo y de sacar a esta institución de la mera actitud negativa del *Syllabus*, debió abrirse a las cuestiones concretas del tiempo, y esto en el seno de una sociedad que se hallaba en el constante proceso dialéctico de los partidos políticos y de las clases económicas, y frente a los catolicismos con sus propios contrastes internos. Se ha dicho que los monárquicos franceses estaban más cerca de las convicciones político-religiosas del papa que los partidarios católicos de la república [35]; ahora bien, León XIII aguardaba que aquéllos, como él, sacrificaran su convicción por razón del fin superior y aceptaran la constitución democrática, que él había tolerado oficialmente junto a las otras sólo y siempre *per se* y en forma restringida.

En la filosofía social neoescolástica creía el papa hallar una síntesis de derecho natural universalmente obligatoria frente a los antagonismos del tiempo [36]. Ahora bien, de hecho, los catolicismos constituyen grupos especiales dentro de la sociedad general en constante proceso de secularización, y también sus respectivos problemas propios de integración, con o sin identificación con un partido político. Dado que aquí eran decisivos los factores religiosos, se podía llegar a un dilema con la universalidad de la Iglesia si el sector religioso se asociaba con determinados fines sociales y políticos, tan concretos que sólo muy en general se les podía

35. Cf. «introducción».

36. Se echa de menos una amplia apreciación crítica de esta filosofía social y de la neoescolástica en conjunto, en la que habría que exponer no sólo los límites, sino también los méritos generalmente reconocidos, tanto más cuanto que el ulterior desarrollo de la doctrina social cristiana ha caído casi totalmente en olvido en el catolicismo desde Pío XI, y la «teoría crítica» contiene no pocas ideas que no se han de buscar precisamente allí.

hacer coincidir con la filosofía social neoescolástica. El dilema se hacía tanto más agudo cuanto más decididamente se asociaban la fe cristiana y una convicción sociopolítica y ésta venía orientada al mismo tiempo a una modificación de las condiciones recibidas por tradición. León XIII y los «demócratas cristianos» políticos, uno y otros a su manera, no podían ver que ya no era real la antigua relación de imagen-copia entre la Iglesia y el mundo. Aquí radica también en definitiva el conflicto que en el siguiente pontificado surgió de la facultad normativa de la jerarquía en cuestiones políticas, interpretada extensivamente. Este conflicto se había preparado ya en el pontificado de León XIII [37].

XV. El puesto de los catolicismos en la cultura

FUENTES: *Escritos doctrinales de León XIII:* Alabanza del progreso técnico, passim, especial. en *Sapientiae christianae* (1890), *Rerum novarum* (1891); crítica de la civilización: *Inscrutabili* (1878), *Exeunte iam anno* (1888); *Annum ingressi* (1902). — Ciencias: *Universidades: Annuaire de l'université catholique de Louvain; Univ. cath. de Louvain- Bibliogr. 1834-1954,* Lovaina 1900-1954. — *Die Universität Fribourg,* Basilea [2]1939. — Sobre *Washington:* cap. X. - C. ROY, *L'université de Laval et les fêtes du cinquantenaire,* Quebec 1903. *Institutos católicos:* (Francia): G. DELÉPINE, en «Catholicisme» V (1963) 1756-63. — *Congresos:* L. PISANI, *Les congrès scientifiques internationaux des catholiques,* en «Revue du clergé français» (1898); *Compte rendu du 3ᵉ Congrès scientifique international des catholiques,* Bruselas 1895; *Compte rendu du 4ᵉ Congrès scientifique,* Friburgo 1897-1898. — *Sociedades:* «Jahresberichte der Görres-Gesellschaft», 1880s; sobre la sociedad leonina: «Die Kultur», Viena 1899-1919. — Nuevas *revistas:* «Historische Zschr.» en HI I 76-91; revistas teológicas y filosóficas: además de ZKTh, Innsbruck 1877ss; cf. cap. XX. — Sobre el *estado del problema:* G.V. HERTLING, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft,* Friburgo de Brisgovia [4]1899; G.-P. FONSEGRIVE-LESPINASSE, *Le catholicisme et la vie de l'esprit,* París 1898; id., *L'évolution des idées dans la France contemporaine de Taine à Péguy,* París 1917; F. BRUNETIÈRE, *Essais sur la Littérature contemporaine,* París 1892; id., *Questions actuelles,* París [3]1907; id., *Discours de combat,* 3 vols., París 1895ss; R. MURRI, *Battaglie d'oggi,* 5 vols., Roma 1903-1908, trad. alem.: *Kämpfe von heute,* Munich 1908; C. SONNENSCHEIN, *Aus dem letzten Jahrzehnt des italienischen Katholizismus,* Elberfeld 1906 = Broschüren des Wind-

37. Cf. cap. XXXV.

horst-Bundes n.º 1; CHR. SCHULTE, *Die Kirche und die Gebildeten,* Friburgo de Brisgovia [4]1919. — *Las letras y las artes,* cf. los capítulos dedicados a los países, y el cap. XVIII y XIX.

BIBLIOGRAFÍA: Cf. cap. XVIII-XXII XXIX-XXXII XXXV. W. SCHWER, *Die kirchliche Entfremdung des neuzeitlichen Bürgertums,* en BZThS (1930) 307-320; F. SCHNEIDER, *Bildungskräfte im Katholizismus der Welt,* Friburgo de Brisgovia 1936; R. AGRAIU, *Les Universités catholiques,* París 1935; añádanse las obras sobre las distintas universidades en los capítulos dedicados a los países. — H. ROST, *Die wirtschaftliche und kulturelle Lage der deutschen Katholiken,* Colonia 1911; W. KRAMER, *Zeitkritik und innere Auseinandersetzung im dt. Katholizismus im Spiegel der führenden kath. Zeitschriften, 1895-1914,* tesis, Maguncia 1955; W. SPAEL, *Das Buch im Geisteskampf. 100 Jahre Borromäusverein,* 1950; O. KÖHLER, *Bücher als Wegmarken im dt. Katholizismus,* en *Der kath. Buchhandel Deutschlands,* pub. por la Vereinigung des kath. Buchhandels, Francfort del Meno 1967 (sinopsis desde el inicio del s. XIX hasta la actualidad); *Der Katholizismus in Deutschland und der Verlag Herder, 1801-1951,* Friburgo de Brisgovia 1951. — H. PLATZ, *Geistige Kämpfe im modernen Frankreich,* Kempten 1922; M. BOUGIER, *Essai sur la Renaissance de la Poésie catholique de Baudelaire à Claudel,* Montpellier 1942; A. SIMON, *La littérature du péché et de la grâce, 1880 jusqu'à 1950,* París 1957; CH. MOELLER, *Littérature du XXe siècle et christianisme,* París 1953ss; trad. cast.: *Literatura del siglo XX y cristianismo,* Gredos, Madrid, varias eds.; H. WEINERT, *Dichtung aus dem Glauben,* Heidelberg [2]1948.

La relación de los catolicismos con su cultura nacional en el último tercio del siglo XIX es sumamente variada. Lo que se ha clasificado como «catolicismo de *ghetto*» sólo existe en Alemania, porque allí era la minoría confesional lo suficientemente fuerte para formarse una conciencia propia de su identidad, y además en su estructura social divergía notablemente de la sociedad global. A la parte irlandesa del catolicismo de Inglaterra, que constituía la mayoría, no sólo le era ajena por razones religiosas la cultura anglosajona, sino que además, debido a la situación de descalificación social en que se hallaba, no le era posible en modo alguno entrar en contacto con ella; en Irlanda misma, el *revival* que se produjo a fines del siglo deja ver claramente que esos escritores son católicos de nacimiento, pero el movimiento cultural orientado hacia Francia se emancipó del tradicionalismo irlandés al emanciparse de la Iglesia. Los dos grupos menores del catolicismo de Inglaterra, los viejos católicos ingleses y los convertidos, pertenecían a la cultura anglosajona, tenían sus discusiones

intelectuales en esta lengua cultural y los líricos de importancia se sitúan totalmente en el contexto de la poesía inglesa. El catolicismo en los Estados Unidos de América, escasamente creador en el ámbito cultural, tenía empeño en insertarse en la sociedad global.

En los países católicos, Francia, España, Italia, Austria y Polonia, cuanto más intensamente perviven las tradiciones cristianas nacionales, es más difícil determinar qué manifestaciones se han de considerar como católicas en sentido eclesiástico y dónde se sitúa la línea divisoria entre las que no se pueden comprender sin una catolicidad general y las que son totalmente o casi totalmente extrañas a la tradición católica.

Esto se aplica sobre todo a Francia. Al comienzo del período que aquí nos ocupa se sitúa el poeta Charles Baudelaire (1821-1867), fallecido en edad temprana, con el que se inicia la lírica francesa moderna y cuyo influjo perduró todavía durante decenios. Con serle tan ajena la «cristiandad» de la época de la restauración, representada por Chateaubriand, nadie podrá negar que el poeta de *Les fleurs du mal*, que en un principio había querido dar a esta colección el título de *Limbes* (limbos) y consideraba como el mal capital del tiempo «la supresión de la idea del pecado original» [1], en el fondo de su ser era católico, y sin embargo nadie lo incluirá en el catolicismo. Al final de nuestro período se sitúa Charles Maurras (1868-1952), tan radicalmente distinto de Baudelaire (aunque también él era enemigo declarado del siglo XVIII), pero que constituía un ejemplo de cuán lejos se extienden las zonas fronterizas de la católica Francia. Colaborador, en sus años mozos, de periódicos conservadores, perdió la fe católica, pero no la fe en la monarquía y en la literatura clásica, fue adversario del romanticismo y de la democracia y fundó en 1899 la «Action française» en la que cifraron sus esperanzas muchos católicos conservadores de Francia, y no sólo éstos. Maurras declaró haber perdido la fe cristiana, pero hacía profesión de «catolicismo», el cual, según él, había salvado a la humanidad[2]; la

1. A. THIBAUDET, *Histoire de la Littérature Française de 1789 à nos jours*, París 1936; J. POMMIER, *La mystique de Baudelaire*, Estrasburgo 1932.

2. *La politique religieuse*, París 1914, 23. El hecho de que Maurras, que ya en 1937 había escrito desde Lisieux una obsequiosa carta a Pío XI, muriese reconciliado con su Iglesia, debe valorarse diversamente que el testamento del historiador positivista Fustel

condenación de algunas de sus obras no fue hecha pública por la Iglesia hasta 1926.

Ahora bien, si de tales existencias marginales se pasa al centro de la vida cultural de los católicos franceses de la época, hallamos allí no un grupo especial, sino representantes de la *Littérature française*, convertidos, pero no en el sentido corriente de esta palabra, sino como hombres que experimentaban y sentían su conversión, y ello en medio de su adhesión a una de las corrientes literarias, en la que se hallaban junto con otros franceses. En esto se distingue esencialmente el *Renouveau catholique*[3] del movimiento literario del catolicismo alemán. Pero incluso un escritor tan apologético como Paul Bourget (1852-1935), que desde el comienzo quería poner al desnudo la desmoralización de la burguesía de la tercera república, el adulterio, la hipocresía de los anticlericales y el individualismo asocial de los burgueses liberales, pasó «durante treinta años por un representante

---

de Coulanges: «Deseo un entierro que responda a las usanzas de los franceses» (mientras que el concejo municipal de París había mandado retirar la cruz del Panteón en el entierro de Víctor Hugo en 1885); si bien Charles Maurras hubo de recorrer hasta su muerte en 1952 un largo y amargo camino, considerada la situación de fines del siglo, no parece poderse descartar la posibilidad de tal desenlace. A. CORMIER *La vie intérieure de Ch. Maurras*, París 1956. Cf. 497.

3. El lírico F. Coppée (1842-1908), muy popular en Francia al final del siglo, era uno de los «parnasianos», que en 1868 había tenido éxito con su volumen *Intimités;* fue el poeta de las gentes pequeñas y de las cosas pequeñas; su viraje religioso dio origen en 1898 a *La bonne souffrance;* P. LE MEUR, *F. Coppée*, París 1932. G. Huysmans (1848-1907) era uno de los grandes representantes del naturalismo, réplica de E. Zola, en «Busca de camino» *(En route*, 1895), En su novela autobiográfica *L'oblat* (1903) describe su vuelta a la Iglesia católica; G. CHASTEL, *Huysmans et ses amis*, París 1957. Comparable con otro poeta de sentimientos nacionales flamencos, el sacerdote Guido Gezelle, es la lírica de F. Jammes (1868-1938), que en el simbolismo halló el camino de vuelta a la fe de su infancia *(De l'Angélus de l'aube à l'Angélus du soir*, 1898); J.P. INDA, *Du faune au patriarche*, París 1952. Adversarios políticos, pertenecientes cada uno de ellos a una de las «dos Francias», son el escritor y lírico Ch. Péguy (1873-1914, caído en la batalla del Marne) y el libelista L. Bloy (1846-1917). Péguy, partidario decidido de Dreyfus, se adhirió a los socialistas, cedió la palabra en sus *Cahiers de la Quinzaine* (1900-14) a los antagónicos adversarios del régimen de Combes y en sus *Mystères*, y sobre todo en *Ève* (1914) creó poemas religiosos, aun sin llegar a ser un católico «de la Iglesia»; R. LAUTH, *Lex. der Weltliteratur im 20. Jh.* II, Friburgo de Brisgovia 1961, 610-615. Bloy formaba parte de los «reaccionarios», pero en su violenta lucha en varios frentes contra los adeptos de la política del *ralliement* de León XIII, contra los anticlericales y contra los católicos conservadores de rutina, se situó en un grandioso aislamiento, pese a lo cual es considerado en Francia como «uno de los más grandes maestros de la prosa de su siglo»; A. THIBAUDET, o.c. 406; J. BOLLERY, *León Bloy*, 3 vols., París 1949-54. La experiencia religiosa que P. Claudel tuvo a los 18 años en la iglesia de Nôtre-Dame en París y en la cual echaría raíces su posterior obra poética, estuvo asociada con el descubrimiento del simbolista A. Rimbaud.

original de la novela francesa, tal como la habían creado Balzac y George Sand»[4]. También su correligionario F. Brunetière (1849-1906), que después de su visita a León XIII en 1894 publicó la *Visite au Vatican* y se presentó como católico polémico, pertenecía a la *Littérature française*[5]. Con sus críticas, que publicaba en la «Revue des Deux Mondes», ejercía desde hacía tiempo bastante influjo sobre la «Académie Française», de la que fue elegido miembro en 1893. Su orientación pública hacia el catolicismo fue consecuencia de su actitud fundamental, desde la cual contraponía el siglo XVII, el *saeculum* del clasicismo francés, al siglo de la ilustración, del romanticismo y de la resignación del *fin du siècle,* totalmente en el espíritu del racionalismo francés. Bajo las mofas de los intelectuales de izquierda, el otrora discípulo de Comte habló de la «quiebras parciales de la ciencia», el conservador puso en la picota al pesimismo contemporáneo, atacó a los «partidarios de la gran revolución y herederos legítimos, aunque quizá degenerados, de Voltaire y de Rousseau», que vivían más de su anticlericalismo que de su propia tradición[6]. En todo caso, por mucha falta de luces que le echaran en cara sus adversarios, nadie podía negar que Brunetière escribía en un estilo francés espléndido.

G.-P. Fonsegrive-Lespinasse (1852-1917), filósofo y escritor, editor de la revista «Quinzaine» (1896-1907), que hubo de ser protegido por León XIII contra sus críticos conservadores, decía al final de su vida que desde hacía treinta años apenas si se había podido observar en la opinión pública francesa tal interés por las cuestiones espirituales como el que se mostraba entonces en el «Renouveau catholique»[7]. También los jesuitas, en la revista «Études», veían en el catolicismo cultural francés una especie de nueva eclesialidad, mientras que L. Laberthonnière, partidario decidido de Blondel, se mostraba muy escéptico. Sin duda habrá que distinguir —como en el catolicismo en general— entre su contribución para hacer posible la existencia católica en el mundo

---

4. A. THIBAUDET, o.c. 453.
5. Cf. bibliografía del capítulo. V. GIRAUD, *De Chateaubriand à Brunetière,* París 1936; J.G. Clark, *La pensée de F. Brunetière,* tesis, París 1954; A. THIBAUDET, o.c. 480-484 y passim.
6. *Discours de combat* III, 1903, 142s.
7. *L'évolution des idées* 228. P. ARCHAMBAULT, *P. Fonsegrive,* París 1932.

moderno y el influjo en la sociedad en general, que si abandonó su anticlericalismo agresivo, fue sólo porque la indiferencia había alcanzado dimensiones demasiado grandes [8].

Mientras que M. de Vogüé hablaba en la «Revue des Deux Mondes» (1901) de las «dos concepciones contradictorias de la historia nacional» en Francia, no se puede decir lo mismo de España durante el período que aquí nos ocupa. Ni siquiera la célebre «generación del 98» permite sin más que se hable de «dos Españas» [9]. En efecto, la llamada del político Joaquín Costa († 1911): «¡Cerrar el sepulcro del Cid bajo siete llaves!» fue rechazada inmediatamente por los verdaderos representantes de esta generación —abiertos sin embargo a la modernidad— sobre todo por Miguel de Unamuno, que si bien no se entiende con el dogma eclesiástico, no tiene nada que ver con el catolicismo de un Charles Maurras *(El Cristo de Velázquez,* 1920). Sólo la guerra civil del siglo XX quebró la unidad del espíritu de la hispanidad. En cambio Italia quedó tan hondamente escindida por la «cuestión romana», que ni siquiera la grandeza de Dante era un elemento unificante en la interpretación, diferente según los casos, del poeta nacional. Ahora bien, los católicos intransigentemente fieles al papa se hallaban sin asilo en su cultura nacional, en cuanto que no tenían nada que oponer al positivismo que penetraba desde Francia y al hegelianismo y tuvieron que ver cómo el toscano Giosuè Carducci, fanático anticlerical, era celebrado como el poeta de la nueva Italia. En efecto, los que habían recogido la herencia de Alessandro Manzoni († 1873) —que había superado la ilustración, que en los *Inni sacri* (1812-22) había confesado con palabras encendidas su fe católica, y en *I Promessi Sposi* (Los novios) (1827) había escrito la novela nacional italiana—, no podían comprender el *non expedit* por las mismas razones por las que había enmudecido Manzoni, el gran paladín de la unificación nacional religiosa. El más destacado de ellos, Antonio Fogazzaro (1842-1911) [10], en su obra principal, *Piccolo*

---

8. W. GURIAN (cit. en cap. XIII) 300. «Aman todo en el catolicismo, pero en el dogma sólo ven una bella metafísica, y en la Iglesia una espléndida organización», así juzgaba, sobre todo respecto de la «Action francaise», H. BREMOND, *Vingt-cinq ans de vie littéraire,* París 1908, 70.

9. Cf. cap VIII.

10. Cf. cap. XXXII, nota 14.

mondo antico (1895), había presentado con no menos entusiasmo religioso que nacional la lucha por la libertad de Italia contra Austria; su novela *Il Santo* (1905), penetrada también de profunda religiosidad, fue condenada por causa de los cuatro males de la Iglesia en ella descritos. Como quiera que el año crítico del pontificado de León XIII, el 1887, se entresacaron también de la obra del notable teólogo y filósofo A. Rosmini-Serbati, muy adicto a Fogazzaro, cuarenta tesis que luego fueron condenadas[11], el legado cultural italiano recayó casi exclusivamente en el verismo, en el sucesor de Carducci, G. d'Annunzio y en los neohegelianos.

En Polonia, tras el fracaso del alzamiento de 1863 se había más bien reforzado la identidad de confesión y nación. Sin embargo, la decepción creó un estado de ánimo que era un terreno abonado para el positivismo de Europa occidental (Comte, Taine, Ch. Darwin), que se posesionó de la «joven Polonia». Así surgió una violenta oposición entre los liberales de izquierda y los conservadores, cuyo principal representante fue H. Sienkiewicz (1846-1916), autor de las novelas históricas del tiempo de las guerras polacas en el siglo XVII y de la internacionalmente célebre novela de los primeros tiempos del cristianismo, *Quo vadis* (1896). Un ejemplo polaco de la *conversio* es el destacado lírico Jan Kasprowicz (1860-1926), que en la provincia prusiana de Posnania fue perseguido por causa de su actitud nacional; del ateísmo de sus tempranas composiciones de crítica social vino a dar en sus himnos religiosos enraizados en el ambiente rural de su patria.

En Austria, los nombres de Grillparzer y Stifter designan la tradición de esa catolicidad que, no obstante sus rasgos liberales y a veces incluso anticlericales, vive del espíritu católico que, desde luego, en los dramas de L. Anzengruber (1839-89) y en la narrativa popular de P. Rosegger (1843-1918), de la Marca de Estiria, influenciado por el anterior, quedó desleído en una tendencia antieclesial. Donde más marcadamente está representada la catolicidad es en la carrera de Hugo von Hofmannsthal (1874-1929), que en el espíritu de Grillparzer y de Calderón renunció en el simbolismo al «dominio mágico sobre la palabra» y trató

11. HI VII, 513-516; cf. cap. V y 444. En el cap. XXXII, la situación religiosa de Italia.

de volver de su arreligiosidad a la gran tradición de Occidente, a cuya tragedia pudo asistir en la caída del imperio de los Habsburgos [12]. Similar camino recorre el infortunado lírico G. Trakl, de Salzburgo (1887-1914), que en el lenguaje de los simbolistas quería redescubrir la unidad oculta del mundo. Contemporánea de estos literatos no eclesiales es E. von Handel-Mazzetti (1871-1955), alumna de religiosas, cuya novela *Jesse und Maria* (1906), se desarrolla en el período de la contrarreforma. La publicación anticipada en «Hochland» (1904) de Karl Muth desencadenaría la «disputa sobre la literatura», porque tanto la católica como el protestante son culpables en esta novela, escrita con profunda convicción católica, pero explosión de la literatura tendenciosa, que había venido a ser corriente en el catolicismo alemán después del romanticismo [13].

En la asamblea general de la Görres-Gesellschaft de Constanza en 1896 dijo su presidente G. von Hertling: «Ahora bien, lo que ahora necesitamos no son precisamente apologetas sino más bien auténticos especialistas» [14]. Esto se aplicó hasta Carl Muth no sólo a la ciencia, sino a la literatura en general. Cuando H. von Grauert en la jornada católica de Munich de 1895 envidiaba al catolicismo francés por su Brunetière, mientras que Alemania estaba dominada por F. Nietzsche [15], se estaba aludiendo al prestigio público general que se había granjeado el crítico literario francés. Lo que más tarde se designó como el «déficit cultural» en el catolicismo alemán de aquel tiempo se basa en diferentes motivos. Lessing, Schiller, Goethe, Kant y la filosofía del idealismo, J.G. Herder y Humboldt: la representación del espíritu alemán era protestante. Aunque no resulta tarea fácil valorar la importancia de los rasgos católicos en el romanticismo —su portavoz católico más brillante, el convertido Friedrich Schlegel († 1829),

12. K. LAZAROWICZ, en LThK² v, 426s.

13. W. GRENZMANN, en *Lex. der Weltliteratur im 20. Jh.*, I, Friburgo de Brisgovia 1960, 850ss; cf. cap. II y XXXV, también 597; cf. F. FUCHS y PH. FUNK (cit. en 590).

14. *Erinnerungen* II, 168; en BRÜCK - KISSLING VI², 329 se hace tocante al escrito combativo de Hertling (bibliogr. del cap.) la instructiva observación de que la desconfianza de los católicos estaba «justificada en muchos casos: a muchos católicos, que mediante considerables sacrificios por parte del clero y de seglares caritativos habían podido procurarse una instrucción superior, se les vio luego traicionar su fe». F.X. KRAUS, «Dt. Lit.-Ztg.» 21 (1900) 12-19 dice en su crítica que los principios de Hertling fueron desmentidos por los hechos.

15. KISSLING II, 270.

figura proteica, se orientó en su última fase en Dresde hacia la gnosis —, en realidad, en este movimiento había habido católicos tan representativos de la literatura alemana como en Francia lo habían sido de la francesa católicos de la Iglesia. Y no se trataba sólo de convertidos, sino también de católicos de nacimiento, tales como Clemens Brentano y Eichendorff. En sus años tardíos escribió el poeta silesiano acerca del «acontecimiento de Colonia» (1837) que aquí había surgido aquello que «soñaban los románticos sin poseerlo ellos mismos, una mentalidad católica»; pero también puso en guardia previsoramente contra el «rigorismo eclesiástico de pocos alcances», que ciertamente era entonces hasta cierto punto inevitable, dada la posición combativa a que se veía forzado el catolicismo alemán como grupo minoritario en una sociedad en general protestante, y que él mismo adoptó, consciente de ser una fuerte minoría. Éste es el otro motivo por el que se explica el aislamiento del catolicismo alemán en medio de la sociedad cultural alemana desde el segundo tercio del siglo XIX. Éste fue el precio que hubo de pagar el catolicismo alemán por el hecho de haberse sabido organizar socialmente como ningún otro. Finalmente, la participación de los católicos alemanes en la enseñanza superior, en la que no estaban suficientemente representados — y no digamos en las universidades (sobre todo si se prescinde de la teología) — fue por un lado resultado de este proceso histórico cultural, y por otro, simultáneamente, causa de su recrudecimiento, sobre todo si se combina el hecho sociocultural con el socioeconómico [16].

Con razón se hizo notar entonces que la secularización (1803) significó una catástrofe para la enseñanza católica [17], aparte de que

---

16. H. ROST, a base del censo por profesiones de 1907, señala que los católicos (36,5 %) tenían en la agricultura una proporción del 44,2 %, del 29,9 % en el comercio, y del 18,5 % entre los empresarios de minas. En la circunscripción de Coblenza tenían por aquel tiempo los protestantes (33 %) una participación del 50 % en las cifras tributarias, en Colonia (14 %) una participación del 25 %. Sobre la problemática de las encuestas estadísticas: C. BAUER, *Deutscher Katholizismus* (cit. en cap. XII) 33. En Prusia tenían los católicos (35 %) en 1886 una proporción del 21,3 %, cifra que en este sector escolar se acercaba en 1910 a la media de la población, mientras que en las escuelas de enseñanza media había bajado del 16,7 % en 1886 al 14,5 % en 1910. En las universidades prusianas, la participación de los católicos en 1885-87 se cifraba en un 13 % según las estadísticas confesionales; W. LOSSEN, *Der Anteil der Katholiken am akademischen Lehramt in Preussen*, Colonia 1901, 1.

17. Así G. VON HERTLING, *Kleine Schriften* 569.

la carrera universitaria de los católicos estaba muy coartada por el *kulturkampf* y la intolerancia de los liberales.

Ahora bien, hay que enfocar juntos todos los aspectos si se quiere comprender la reacción de los católicos en todo el ámbito de la cultura durante aquellos decenios; hay que desgajar el verdadero meollo en la acusación polémica global de «inferioridad». En efecto, el catolicismo alemán disponía de medios publicitarios nada exiguos. El almanaque popular de gran circulación, publicado con el nombre de *Kalender für Zeit und Ewigkeit* («Calendario para el tiempo y la eternidad») por el cura alemánico Alban Stolz (1808-1883), juntamente con sus libros más o menos autobiográficos y de tono antiliberal, fueron pronto sustituidos por un género de literatura, del que puede servir de ejemplo *Una víctima del secreto de la confesión* de J. Spillmann (sus novelas aparecieron en los años 1882-1903 y constituyeron un gran éxito editorial).

Lo representativo en esta situación no es el cuento popular *Der Vogt auf Mühlstein* (1895) de Heinrich Hansjakob, sino los *Dreizehnlinden* (1878) de F.W. Weber (†1894), obra escrita en alambicada prosa, destinada a satisfacer elevadas exigencias, que hasta entrado el siglo XX figuró en las bibliotecas de los católicos que tenían que vivir en estrechez forzada [18].

Sin embargo, tales desamparadas tentativas de F.W. Weber y de otros son menos representativas de la situación, que el empeño verdaderamente respetable de ofrecer una provechosa selección en la «Biblioteca de clásicos alemanes para la escuela y la casa», en la que la inclusión, por ejemplo, del *Nathan* de Lessing debió entrañar una grave decisión. El combativo jesuita suizo A. Baumgartner, en su *Göthe* en tres tomos (1879-86), puso al desnudo las «poco limpias novelas de amor» del ídolo y calificó la humanidad de su *Ifigenia* de «caballo de Troya», que él quería destripar para revelar su contenido [19]. La apertura llevada a cabo por C. Muth en «Hochland» condujo a una cierta aproximación a

18. El profesor de filosofía del seminario de Maguncia, P.L. Haffner, de 1879 a 1886, editor de la públicación apologética «Frankfurter zeitgemässen Broschüren», y luego obispo de Maguncia, dijo en la jornada católica de Amberg en 1884: Incluso las novelas «inocentes» ejercen un influjo funesto; algo parecido decía F. Hülskamp en 1887 en Tréveris, refiriéndose al lenguaje alambicado de los *Dreizehnlinden*. En el fondo de estos juicios se hallaba la apreciación de la novela como género literario de la burguesía nacida de la revolución.

19. O. KÖHLER, *Bücher als Wegmarken*. 46-47: J. ANTZ, *Rer Katholizismus*... 173-181.

las condiciones existentes en Francia. Las obras de estos escritores no aparecieron ya por lo regular en editoriales católicas, porque los autores — que una vez más eran en buena parte convertidos — querían pertenecer a la literatura general alemana.

Los trabajos científicos en los catolicismos tenían naturalmente su centro de gravedad en la teología, en la filosofía y en la historia (de la Iglesia)[20]. Aquí se podía empalmar con la tradición. Además, en la neoescolástica, declarada oficial en la encíclica de León XIII sobre santo Tomás, se tenía no sólo una base internacional, sino también la posibilidad de desarrollar, más allá de la polémica y de la apologética contra el «espíritu del tiempo», un sistema pefectamente autónomo y en parte también creador y de dar una orientación positiva a los elementos retardatarios. También las universidades antiguas y las fundadas en el pontificado de León XIII, aspiraban en lo posible a un amplio programa moderno. Lovaina se distinguía no sólo en el orientalismo, sino también en la biología; Friburgo de Suiza había comenzado (1889) con una facultad de derecho aparte de la filosófica y en 1896 creó una facultad de ciencias y de matemáticas, mientras que Washington (1889) se inclinó a las ciencias sociales, que más tarde imitó también Lovaina. En Francia, las universidades católicas fundadas en 1875 en París, Angers, Lille, Lyón y Toulouse, tras la ley de 1880, que reservaba el título de «universidad» a los establecimientos oficiales, debieron cambiar su denominación por la de «Institut catholique». Sin embargo, con una tenacidad sin mengua, se mantuvo firmemente el programa universitario, y el proyecto de crear también facultades de medicina no era debido a ambición, sino a la clara visión de las decisiones ideológicas que allí se ventilan. Cierto que a ello se oponían graves dificultades técnicas. El que las facultades teológicas sólo vinieran a fundarse después de las otras fue debido sobre todo a sus espinosas relaciones con los seminarios diocesanos. Los nombres de los hombres de ciencia que desarrollaban su actividad en los diferentes institutos reflejaban también espíritus diferentes[21]. La universidad de Salzburgo, cerrada desde 1810, habría debido ser restaurada como universidad en regla a base de

---

20. Cf. cap. XXI y XXII.

21. Sobre las materias principales fuera de la teología y la filosofía: *Angers* introdujo el derecho, la literatura y las ciencias (allí enseñaba el tomista L. Billot S.I.).

la facultad de teología erigida en 1851, cosa que no pudo lograrse, no obstante los estímulos dados por León XIII en breves de 1890, 1900 y 1902.

En la jornada católica de Aquisgrán de 1879 se renovó la resolución de 1862 de fundar una universidad católica en Alemania, pero los fondos recogidos no pasaban de 300 000 marcos en 1882, y había además demasiadas razones graves que se oponían a la realización del plan. En cambio, la Görres-Gesellschaft, fundada en 1876, en el centenario del nacimiento de Joseph Görres, puede sin duda designarse como una de las sociedades científicas católicas más importantes. La iniciativa había partido de Georg v. Hertling (1843-1919)[22], en 1867 encargado de los cursos de filosofía en Bonn, en 1882 profesor en la Universidad de Munich, y uno de los más sensatos dirigentes del catolicismo alemán, tanto en su filosofía del derecho, del Estado y de la sociedad, como en su calidad de político del centro (miembro del *Reichstag* en 1875-90 y en 1896-1912).

La Görres-Gesellschaft, que si bien tenía un protector eclesiástico en el titular de la sede de Colonia, fue fundada como sociedad privada, renunció a una sección teológica, aunque gran parte de sus miembros eran teólogos. Las cuatro secciones primitivas estaban consagradas a la filosofía, la historia, las ciencias jurídicas y sociales[23].

La sociedad austríaca Leo-Gesellschaft, fundada en 1891 por J.A. von Helfert y que llevaba el nombre del papa reinante, publicó sobre todo estudios sobre la historia general y eclesiástica de

---

Lille cultivó las ciencias sociales y también las técnicas y pudo erigir una facultad de medicina. *Lyón*, donde sólo se cultivaban algunas disciplinas médicas aisladas, mientras que pudo desarrollarse una facultad de ciencias, favoreció la jurisprudencia y las ciencias sociales (en teología actuó desde 1898 el especialista en patrística Tixeront, desde 1906 el escriturista [del Antiguo Testamento] Podechard [anteriormente profesor del semnario]). *París* cultivaba el derecho, el orientalismo y las ciencias naturales, y tuvo entre sus rectores a los célebres M. d'Hulst (hasta 1896) y Baudrillard, en teología, además del historiador de la Iglesia Duchesne, el canonista Gaspari, el apologeta A.-Th.-P. de Broglie, en filosofía a Sertillanges (desde 1900) y más tarde a Maritain. En *Toulouse* tenía su cátedra el historiador de la Iglesia Batiffol, rector desde 1898 a 1907 (puesto en el Indice).

22. Cf. cap. I, III, XII, XXI y XXXV.

23. Los acentos se deducen de las publicaciones más importantes del período que aquí nos ocupa: HJ (desde 1880), PhJ (desde 1888), *Staatslexikon* 1887, ²1901-04), ediciones de las *Actas del Concilio de Trento* (desde 1901). El año 1888 fue fundado el «Römisches Institut» (Instituto Romano), promovido por el rector del Campo Santo, A. de Waal. W. SPAEL, *Görres-Gesellschaft, 1876-1941*, Paderborn 1957.

Austria[24]. En Alemania y en Austria tuvo especial importancia el que las facultades de teología estuvieran vinculadas a las universidades y así pudieran —mejor que los seminarios teológicos diocesanos— asegurar un puesto a la teología católica en el ámbito de la ciencia pública en general[25].

Pese a los conflictos del «catolicismo reformista» y del «modernismo», en que se vieron implicados teólogos como H. Schell, A. Ehrhard, F.X. Kraus, F.M. Schindler, L. Wahrmund, sólo raras veces se llegó a una verdadera ruptura, contrariamente a lo sucedido en tiempos de Döllinger[26]. También las numerosas revistas científicas en todos los catolicismos, que o bien experimentaron un nuevo impulso o fueron de nueva fundación[27], son una prueba de que en el sector de las ciencias era donde principalmente había hallado su identidad cultural el catolicismo. De todas formas —prescindiendo de algunas excepciones, especialmente en la Universidad de Lovaina (única universidad católica en toda regla), y luego en las investigaciones del jesuita E. Wasmann sobre las hormigas (publicadas en los años noventa), y en las obras de astronomía de los jesuitas Hagen y Kugler, etc.—, las ciencias naturales se estudiaron más bien de forma indirecta en la literatura apologética. La polémica de Wasmann con el monismo de Haeckel se basaba en sus propias investigaciones científicas; Tilmann Pesch *(Die grossen Welträtsel* [Los grandes enigmas del mundo], 1883-84) abordó el problema desde su filosofía natural.

Si bien se tomaban muy en serio las cuestiones planteadas por las ciencias naturales, los sabios católicos se vieron más directamente afectados —en este tiempo sobre todo en Francia— por las discusiones relativas a la exégesis de la Biblia, que desde mediados del siglo XIX había conducido en la teología protestante li-

---

24. F. SCHINDLER, *Die Leo-Gesellschaft 1891-1901*, Viena 1902. A. DÖRRER, en LThK² VI 959.

25. Acerca de Wurzburgo: *Festschrift zum 350 jährigen Bestehen der Univ. Würzburg* (1932). Estudios, entre otros, de S. MERKLE y A. BIGELMAIR; acerca de Innsbruck: *100 Jahre Theol. Fakültät Innsbruck*, en ZKTh 80 (1958) 1-235; E. KLEINEIDAM, *Die kath. theol. Fakultät Breslau 1811-1945*, Colonia 1961; E. HEGEL, *Gesch. der kath. theol. Fakultät Münster, 1773-1966*, vol. 2, Münster 1971; acerca de Tubinga: ThQ (1970; número del jubileo); acerca de Bonn: *150 Jahre Rhein. Friedr-Wilh.-Univ. zu Bonn 1818-1968. Bonner Gelehrte*, en «Kath. Theologie» (Bonn 1968). Se echa de menos una continuación sistemática de estas historias de facultades.

26. Cf. cap. II y XIX. Sobre el problema del juramento antimodernista: cap XXXIII.

27. Cf. bibliogr. del cap.

beral a interpretaciones cada vez más radicales [28]. La imposibilidad, por otro lado comprensible, de atenerse al principio previo de excluir este complejo de cuestiones en los congresos internacionales de sabios católicos en el último decenio del siglo XIX, condujo, juntamente con la crisis del modernismo y del integrismo, al fin de estas tentativas, que habrían podido ser de tanta importancia para el desarrollo de una intelectualidad católica que se enfrentase decididamente con los problemas modernos.

La idea había partido del más tarde rector (1894) del «Institut catholique» en Toulouse, Duilhé de Saint-Projet (1822-97), que ya en 1875 había sido una de las cabezas dirigentes en la fundación de las universidades católicas en Francia. Su *Apologie scientifique du christianisme* (Toulouse 1885) había desarrollado un programa de los congresos internacionales, que luego fue concretado en las conversaciones con el primer rector del «Institut catolique» de París, Maurice d'Hulst. Este hombre, que profesaba una tan notable combinación de puntos de vista [29] y era francamente un espíritu conciliador, pareció ser el promotor adecuado de la idea de los congresos. Cierto que tropezó con fuertes reparos, pues se temía que en tales congresos hubiese participantes no teólogos que rozaran en sus exposiciones cuestiones de dogmática y de exégesis, lo cual podría originar gran confusión. León XIII era, como siempre en semejantes casos, optimista y solicitó un dictamen de M. d'Hulst, en el que se excluía la discusión de todas las cuestiones que afectaran al magisterio eclesiástico, pero se recalcaba la necesidad de enfrentarse con el estado contemporáneo de las ciencias. El papa apoyó el plan en una carta de 1887.

El primer congreso celebrado en París transcurrió satisfactoriamente, aunque la internacionalidad era limitada, e igualmente el segundo, que tuvo lugar en París en 1891 bajo la presidencia de monseñor Freppel [30]. En el tercer congreso reunido en Bruselas

28. Cf. cap. XXIII, XXX, XXXI, XXXII.

29. Cf. cap. XXIII nota 464.

30. La Görres-Gesellschaft no participó como tal en 1888; sólo algunos miembros estaban registrados en la lista de los congresistas. En el congreso de 1891 hubo un molesto incidente: Estaba presente lo más granado de la Görres-Gesellschaft con sus miembros prominentes G. von Hertling, H. von Grauert y H. Hüffer; en pleno congreso estalló como una bomba la publicación alemana de la carta que Freppel, oriundo de Alsacia, había escrito el 17 de marzo de 1891 al corresponsal francés del «Berliner Lokalanzeiger», en la que reclamaba la restitución de Alsacia-Lorena a Francia; los con-

en 1894, en el que era presidente de honor el rector de Lovaina, Abbeloos, la ponencia de M. d'Hulst abordó un tema teológico conflictivo que, por entonces, se había reducido. Se recomendó, previamente, que, en modo alguno, había que quitar importancia a las declaraciones dogmáticas de la Iglesia, pero que tampoco era oportuna una actitud maximalista, que hiciera sospechoso de racionalismo a quienquiera que no profesara sus propias opiniones. En el cuarto congreso de Friburgo de Suiza (1897), que bajo la presidencia de G. von Hertling reunió a más de 3000 congresistas, se osó crear, aparte de secciones nuevamente fundadas, un grupo especial, en el que se discutieran «la exégesis y las ciencias relacionadas con ella». Se hizo, pues, lo que había evitado la Görres-Gesellschaft cuando había renunciado a crear una sección teológica. El dominico A.-M. Lagrange encabezaba el grupo encargado de la discusión exegética y más tarde alegaría en vano que en él había hallado la aprobación de sus principios [31]. En la asamblea de 1900 en Munich, que todavía contó con más participantes, se despidieron éstos con la esperanza de volver a verse en Roma en 1903. Fue una ilusión [32]. El «Istituto cattolico internazionale per il progresso delle scienze» previsto en 1907 en la encíclica *Pascendi* y del que Pío X había nombrado secretario general a Ludwig Pastor, no pasó de los comienzos. Por aquel entonces se le había retirado a Albert Ehrhard el título de prelado; a G. von Hertling sólo se le admitió porque en su calidad de presidente de la Görres-Gesellschaft no podía ser ignorado; el historiador de la Iglesia Duchesne fue rechazado por el papa; Pastor se ingenió para que el pontífice, no obstante los reparos de Rampolla, aceptara a hombres como el apologeta radical A.M. Weiss y el historiador de Innsbruck, E. Michael S.I. [33]. Rampolla rogó al papa el 13 de febrero de 1909 que le exonerase de la presidencia de la Comisión. El Instituto no fue llevado a término. Es muy probable que no habría representado a aquella catolicidad que después de la primera guerra mundial tuvo tan destacado desarrollo en la vida cultural.

---

gresistas alemanes se negaron a participar en el banquete en honor de Monseñor Freppel, G. VON HERTLING, *Erinnerungen* II, 133.

31. Cf. cap. XXIII.

32. HOCEDEZ III, 93-96. Muy crítico acerca de Munich: G.P. = F.X. KRAUS, en «Allg. Zeitung», 4 oct. 1900.

33. PASTOR, *Tagebücher* 482-496 499-502 511.

Sección tercera

FORMAS DE RELIGIOSIDAD

XVI. Exteriorización e interiorización de la espiritualdad del siglo XIX
Comienzos del movimiento de los congresos eucarísticos
La devoción a santa Teresa del Niño Jesús

Por Oskar Köhler

Profesor de la Universidad de Friburgo de Brisgovia

BIBLIOGRAFÍA: HI VII 858. — Además: A. MAYER - PFANNHOLZ, *Das Kirchenbild des 19. Jh. und seine Ablösung,* en «Die Besinnung» 3 (Nüremberg 1948) 124-144; S. BEISSEL, *Zur Geschichte der Gebetbücher,* en StdZ 77 (1909); H. BRÜCK - J.B. KISSLING, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland* IV, 2, Maguncia 1908; H.J. TERHÜNTE, *Die religiöse Lage der Katholiken Frankreichs in der 3. Republik,* 1919; G. LE BRAS, *Histoire de la pratique religieuse en France,* 2 vols., París 1942-1944; A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine* II, 1-286 (incluye también acontecimientos no católicos). — *Sobre la piedad eucarística*: E. DUMOUTET, *Le désir de voir l'hostie,* París 1926; A. AUBERT, *Los congresos eucarísticos de León XIII a Pablo VI,* en «Concilium» 1 (1965) 128-136. — *Sobre la devoción al sagrado corazón:* I. STIERLI y otros, *Cor Salvatoris,* Herder, Barcelona 1958, espec. 177ss. — *Sobre la devoción mariana:* E. CAMPANA, *Maria nel culto cattolico,* 2 vols., Turín [2]1945; E. VILLARET, *Les Congrégations Mariales,* París 1947; A. WALZ, *Saggi di storia rosariana,* Florencia 1962; J. STIERLI, *Die Marianischen Kongregationen,* 2 vols., Leipzig 1947; R. GRABER, *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren,* Ratisbona 1951. — *Sobre el movimiento litúrgico:* además de A. TRAPP 282-367, ANTON L. MAYER, *Die Stellung der Liturgie von der Zeit der Romantik bis zur Jahrhundertwende,* en ALW 3 (1955) 1-77; J.A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* I, Friburgo de Brisgovia 1952, 208-211; trad. cast.: *El sacrificio de la misa,* BAC, Madrid

[4]1965, 196-229; TH. KLAUSER, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965, 121-123; J. HACKER, *Die Messe in den deutschen Diözesan-, Gesang- und Gebetbüchern von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, MthSt (H) 1 (1950) 68-132. — Sobre Caritas: además de A. FOUCAULT (HI VII 583), W. LIESE, *Geschichte der Caritas* II, Friburgo de Brisgovia 1922; L. WERTHMANN, *Die Ziele des Caritasverbandes für das kath. Deutschland*, Friburgo de Brisgovia 1899; K. BORGMANN, L. WERTHMANN. *Aus seinen Reden und Schriften*, Friburgo de Brisgovia 1958; W. RÖHRICH, en JCW 2 (Friburgo de Brisgovia 1928) 25-36; A ECKERT, *Aus meinen Erinnerungen an L. Werthmann*, en «Caritas» 59 (1958) 285-310. — Sobre *Charles de Foucault y Teresa de Lisieux*, cf. luego.

Las formas de religiosidad que se desarrollaron en el segundo tercio del siglo XIX [1] ganaron extensión en el pontificado de León XIII, fueron consolidadas con gestos demostrativos en actos de consagración, elevación de la categoría de fiestas litúrgicas, confirmaciones de congregaciones y cofradías, y en los catolicismos que se iban formando en los diferentes países adquirieron el valor de factores de integración social. Ahora bien, sería un error y un desconocimiento de su verdadero significado, ver en ellas sólo el alimento religioso cotidiano de los fieles que vivían en un ambiente extraño u hostil y hallaban en aquellos ejercicios devotos la fuerza para mantenerse fieles a su fe, cada vez más desamparada en el ambiente mundano.

Cierto que la situación era muy variada según los países y tampoco se la puede diferenciar en general distinguiendo entre ciudad y campo. En Francia había zonas rurales, en las que la descristianización estaba muy avanzada [2]. Se ha descrito el proceso de la tercera república como una contraposición entre «descristianización del pueblo» y «recristianización de la burguesía» [3]. Las concentraciones agrarias habían conducido también en España a un alejamiento de la fe en el proletariado del campo de las regiones meridionales. En el ámbito de habla alemana, la población rural católica no se vio afectada por el espíritu moderno, y en el *Herrgotteswinkel* (= rincón de la casa en el que se veneraba la imagen del Señor) pendían a derecha e izquierda del crucifijo las imágenes

1. HI VII, 859-868.

2. Cap. VI. El misionero popular J.-B. Berthier (1840-1908) actuó con éxito entre todas las categorías sociales.

3. A. DANSETTE, o.c. 30-51; cf. cap. XV y XXXVI.

del Corazón de Jesús y del Corazón de María respectivamente, de acuerdo con las recomendaciones de los párrocos, sin que por ello se modificase substancialmente la mentalidad religiosa. En la devoción a María, profundamente enraizada, siguió gozando de gran aceptación el rezo del rosario, dirigido en la sala de estar por el padre de familia. Ahora bien, mientras que la evolución política en Francia hacia fines del siglo XIX pudo dar mayor vida a la conciencia de fe en círculos intelectualmente relevantes, en Alemania en cambio se observó por el mismo tiempo una cierta paralización una vez cesados los estímulos del *Kulturkampf*[4].

Esta constatación de los contemporáneos relativa a la importancia de la lucha política se aplica, con variantes según los países, al estilo de la religiosidad en todos los catolicismos. Aquí se debe tener en cuenta que la conciencia conservadora de grupo en la vida religiosa se daba la mano con un subjetivismo que por un lado respondía muy en general a la tendencia espiritual de finales del siglo XIX tras las decepciones de la revolución burguesa, y por otro se cultivó pastoralmente contra el espíritu colectivista y materialista del tiempo[5]. Esta coexistencia de socialidad y subjetividad es también una de las razones de que la renovación litúrgica (cf. más adelante) sólo se iniciara mucho más tarde.

Es también significativa la concepción positivista de la «santidad de la Iglesia»[6], que se creía poder documentar remitiendo al catálogo de los procesos de beatificación y de canonización en

---

4. J. CHR. SCHULTE, *Die Kirche und die Gebildeten*, Friburgo de Brisgovia 1912, ³1919. 12. Un fenómeno, desde luego condicionado por el tiempo y, sin embargo, muy poco confortante es el arreglo de cuentas, tocante a la verdadera religiosidad, entre el catolicismo francés y el alemán. A la polémica de G. GOYAU, *Les catholiques allemands et l'Empire évangélique* (1916) opuso una antipolémica H. SCHRÖRS, *Deutscher und französischer Katholizismus in den letzten Jahrzehnten*, Friburgo de Brisgovia 1917. Ahora bien, si se prescinde de la polémica, dado el elevado nivel de los dos autores resulta que también la enemistad puede siempre descubrir algo verdadero. Sobre el problema del apostolado de la gran urbe, H. SWOBODA, Ratisbona 1911.

5. ANTON L. MAYER, o.c. 49s.

6. K. KEMPF, *Vorwort:* cierto que ya M. Scheeben había podido mostrar la nota divina de la santidad de la Iglesia, «aunque no se podía ni con mucho señalar un material probativo tan abundante como el de hoy»; luego se describen por extenso los «primeros pasos» para la canonización de Pío IX, se ordenan conforme a su puesto jerárquico los santos del siglo o aquellos cuya canonización se había previsto (obispos, p. 24-49, sacerdotes seculares, p. 50-78, religiosos, p. 79-265, seglares, p. 266-334, con biografías relativamente detalladas) y se reseñan los estadios del proceso de canonización de J.M. Vianney, Clemente M. Hofbauer, Conrado de Parzham, Don Juan Bosco, V. Pallotti, Bernadette Soubirous, Contardo Ferrini.

curso en 1901 en la Congregación de Ritos; dado que sobre todo las órdenes y congregaciones religiosas promovían la canonización de algunos de sus miembros, y éstas tenían preponderancia en los países latinos, resultó por añadidura una imagen desfigurada. En esta ingenua interpretación cuantitativa se reflejaba la idea del movimiento de asociaciones católicas, que era tan necesario para el desarrollo de los catolicismos y representaba el resultado de empeños con frecuencia grandiosos, si bien por otra parte no era sino mera reacción frente a los procesos de la sociedad profana.

Es también característico el hecho de que la contemporánea y representativa *Historia de la Iglesia católica de Alemania* de Brück-Kissling, en los volúmenes que tratan especialmente de esta época, en un total de 1014 páginas, se dediquen a la «vida interior de la Iglesia» 55 páginas, que a su vez sólo tratan de las organizaciones intraeclesiásticas. Este aspecto organizador, que era en gran parte el que «daba el tono», de modo que «lo interior, la gracia, el misterio pasaban tímidamente a segundo término»[7], tuvo también repercusión en la organización de los ejercicios devotos. Ejemplo expresivo de esta situación es el modo como los niños de primera comunión eran integrados en la cofradía «Corporis Christi», donde tenían que cantar una teología eucarística rimada[8], difícil de comprender incluso para cristianos mayores.

Estaba muy al orden del día la ramplonería religiosa, que constituye un fenómeno difícil de enjuiciar. En su sentido preciso surge la ramplonería, cursilería, o como se la quiera designar, por primera vez a finales del siglo XIX y es resultado de los condicionamientos vinculados a la instrucción: se formula y se promueve en gran medida, gracias en parte a las posibilidades de la reproducción gráfica, la exigencia de participación en el arte. Pero este arte se va aislando socialmente y en realidad no puede satisfacer aquellas exigencias, que entonces se alimentan de una trivial elevación por encima de lo cotidiano. Este fenómeno no puede compararse con la proyección del arte en la artesanía, tal como fue cultivado por una élite[9].

---

7. A. MAYER-PFANNHOLZ, o.c. 129.

8. «En la custodia / Está Cristo entero / No hay substancia de pan / Ave Iesu / Verdadero maná.»

9. R. EGENTER, *Kitsch und Christenleben*, Ettal ²1958; bibliogr. Se puede seguir perfectamente la valoración moral y la función de lo cursi como satisfacción aparente del

Si se pregunta por la substancia mística subyacente, bajo la superficie de la devoción eucarística y del culto del Corazón de Jesús, de aquel tiempo, aparece claro, como se advierte también en el análisis de lo cursi en lo profano, que con esta exigencia de profundidad se pedía demasiado a los fieles y que con la mejor intención se les brindaba una salida airosa, a su propio nivel, con las formas artísticas realizadas por los nazarenos [10]. Aun descontando los sentimientos nacionalistas contra «los franceses», resulta que estas formas de devoción brotadas de la mentalidad de los países latinos sólo con dificultad se podían trasplantar a países germánicos. Con ser tan inconcusa la conexión entre arte y religión, sin embargo, partiendo sólo de esto se llegaría a un juicio demasiado simplista de la religiosidad de aquel tiempo, en la que los fieles de la media y pequeña burguesía expresaban su devoción bajo unas formas que eran las históricas de aquel momento. El juicio sobre la calidad religiosa en sí misma se sustrae a la apreciación histórica.

Por las instituciones y el número de los que participaban en ellas se puede calibrar el notable auge de la actividad caritativa en todos los países, que se desarrolló en parte en las diferentes parroquias, en parte en ligas diocesanas y — especialmente en Francia, Italia y Alemania — en forma de organización nacional [11]. Lorentz Werthmann (1858-1921) tomó algunas ideas de Francia y de la organización protestante de la «misión interior» cuando fundó en Colonia en 1897 el «Deutscher Caritas-Verband» (la *Cáritas* Alemana) e hizo propaganda de sus fines en la revista «Caritas» (desde 1896). Tuvo que defenderse no sólo contra el reproche «tan repetido» de que la *caritas* cristiana tiene que practicarse en silencio [12], sino también contra los celos de los obispos, que sólo en las conferencias de Fulda (1915) y de Freising (1916) reconocieron la organización, poniéndola al mismo tiempo bajo su

---

gusto, incluso en sus variantes religiosas, sin considerar resuelta la problemática de la relación entre la debilidad o atrofia de la vivencia estética y la cualidad de la religiosa, aunque, naturalmente, la mera aparición de esta problemática dice ya algo sobre la situación de la experiencia religiosa en la sociedad de los últimos años del siglo XIX.

10. Cf. cap. XIX.

11. Sobre el centenario de la «Société de S. Vincent de Paul»: *Libre du Centenaire*, 2 vols., París 1935; *Manuel de la «Société .»*, París 1958. Cf. bibliogr. del cap.

12. L. WERTHMANN, o.c. 7. La fundación del «Caritas-Verband» contribuyó notablemente al necesario despliegue de la previsión social general.

control, y estimulando la formación de agrupaciones diocesanas. La conexión organizada de las numerosas instituciones caritativas apuntaba no sólo a la concentración de las iniciativas, sino que partió del principio de que si bien es cierto que en la era industrial no se puede en modo alguno prescindir de la iniciativa privada, de hombre a hombre, con todo, en interés de la mayor eficacia posible, es ineludible la investigación teorética de las condiciones económicas. El *Dictionnaire d'économie* fue un modelo para Wertmann, primer presidente de la *caritas* alemana, cuya sede trasladó a Friburgo de Brisgovia, donde su obispo lo había dejado libre para dedicarse a quehaceres caritativos.

Importa mucho no interpretar en sentido peyorativo el carácter de organización de la piedad como mera exteriorización. Basta para ello aducir el ejemplo del origen del movimiento de los congresos eucarísticos [13].

Melle. E. Marie Tamisier (nacida en 1834 en Tours), era una de esas naturalezas religiosas inquietas, que difícilmente se encuadran en instituciones. Después de haber tenido un director espiritual cauteloso y luego otro bastante riguroso, le cupo en suerte encontrarse con monseñor Gaston de Ségur [14], que asignó un campo de acción a su religiosidad eucarística juvenil. Ségur trazó una especie de plan de campaña, en el que reunió un catálogo de los lugares de milagros eucarísticos, aunque no debemos olvidar que era el autor del escrito *Jésus vivant en nous* (Jesús que vive en nosotros) condenado por panteísmo y quietismo [15]. Por iniciativa del industrial Philibert Vrau se acordó en Lille en 1874 una peregrinación central a Douai. El lugar milagroso de Avignon fue en 1876 teatro de una primera manifestación eucarística de masas (la conferencia de estudios con ella asociada parece remontarse a Mermillod, con el que anteriormente se había encontrado en Roma Marie Tamisier).

En la celebración de Favernay (Besançon) en 1878 se mostraron los comienzos de la internacionalización del movimiento. Por razón de las circunstancias políticas adversas en Francia se dirigió

13. HI VII, 863.
14. HI VII, índices.
15. Como lugares adecuados para estas manifestaciones se prestaba Bourges, donde en 1224 un milagro eucarístico había refutado a los albigenses: París, donde está localizado uno de los innumerables fenómenos (1290) que documentan el antisemitismo.

E.M. Tamisier a Bélgica, donde visitó al cardenal Dechamps, que si bien la acogió con benevolencia, tenía reparos por parte del gobierno belga, por lo cual recomendó Holanda. El arzobispo de Utrecht la recibió también con amabilidad, pero aconsejó una conversación con el obispo Snikers, puesto que se había mencionado a Amsterdan como lugar del congreso. Las fórmulas dilatorias fueron un jarro de agua fría para aquella enamorada de la eucaristía. Finalmente el 17 de enero de 1881 en París (a donde se había trasladado el jesuita Verbeker, entusiasta de la causa) se decidió, junto al lecho de muerte de Ségur, que efectivamente el gran congreso fuera celebrado en Francia, en concreto en Lille. León XIII había formulado repetidas veces los mejores deseos para el congreso, pero éste sólo fue aprobado el 16 de mayo de 1881, escasamente un mes antes del plazo que se había notificado a los otros países[16]. Ségur, que ante tales dificultades tenía la intención de suspender el congreso, no pudo ya presenciarlo.

Acudieron 363 eclesiásticos y representantes del catolicismo seglar, aunque, a pesar de la participación de Bélgica, Holanda, Austria, Suiza e Italia, los franceses eran con mucho los más numerosos. El discurso inaugural trató el tema «Realeza social de Jesucristo». La procesión final fue acompañada por unos 4000 fieles de Lille. Después de Aviñón siguió en 1883 Lieja, por invitación ahora del cardenal Dechamps, y donde E.M. Tamisier hacía tiempo que tenía un protector en el obispo Doutreloux. En Friburgo, en 1885, ocupó la presidencia Mermillod, que entre tanto había sido nombrado presidente del movimiento de los congresos; aquí alcanzó por primera vez la celebración plena publicidad. Sin embargo, el centro de gravedad estuvo luego en Francia (1888 en París) y en Bélgica (en 1898 en Bruselas con el cardenal Goossens). Congresos nacionales se celebraron en Italia (el primero en 1891 en Nápoles y luego, después de otras celebraciones, en 1896 en Orvieto, bajo la presidencia del cardenal Parocchi, y en 1897 en Venecia, bajo la presidencia del cardenal Sarto). La primera ocasión

---

16. Ph. Vrau, el superior general de los asuncionistas, Picard, y el vizconde de Damas se habían trasladado por esta razón a Roma el mismo mes de mayo. Además de estos hombres tuvieron importancia para el movimiento Monseñor de la Bouillerie, M. de Benque y Comte de Nicolay, lo cual era significativo de «la atmósfera de la *Vieille France*, en la que el empeño había ganado sus primeros adictos» (R. AUBERT, o.c. 62).

en que intervino un legado pontificio fue el congreso de Jerusalén en 1893 bajo la dirección del cardenal Langénieux. Este congreso estuvo totalmente bajo el signo del interés del papa por las Iglesias orientales (había 50 obispos latinos y 18 orientales uníatas)[17]. Con el congreso regional de Washington se entró por primera vez en el mundo protestante. Los congresos internacionales de Londres (1908) y de Amsterdan (1924) dieron lugar a violentas reacciones anticatólicas[18].

La idea antigua y ahora nuevamente reanimada, de la «adoración perpetua»[19] está en extraño contraste[20] con estas ruidosas celebraciones. Pero también en esta forma de devoción que se practica totalmente en silencio y recogimiento, la idea de reparación ante todo absolutamente religiosa, entrañaba también algo así como una protesta tácita. El año 1883 se fundó en Roma la «Asociación de la adoración reparadora de las naciones católicas», que fijaba para las diferentes naciones determinados días de la semana, para de esta manera asociar al mundo entero en la atención especial al papa «prisionero». La archicofradía de la «Adoración perpetua» fundada en 1890 en la iglesia de los franciscanos de Turín, fue extendida en 1893 a toda Italia y en 1909 a todo el mundo católico. Bajo el mismo signo surgieron otras congregaciones y cofradías, entre ellas la de las «Hermanas de la Adoración perpetua», desgajada en 1896 de las «Hermanas misioneras de Steyl», que observaban la clausura y se propagaron sobre todo por los Estados Unidos de América. También otras asociaciones consagradas en general a la adoración de la eucaristía se extendieron en este período más allá de su lugar de origen, como, por ejemplo, los «Sacerdotes Sanctissimi Sacramenti» (SSS), que habían sido fundados en París en 1856 y celebraban el oficio del coro delante del santísimo expuesto. En Roma surgió en 1902 la «Asociación de pajes del Santísimo Sacramento del altar» para niños de 4 a 14 años cumplidos.

---

17. Cf. cap. XXV y XXVII.

18. Sobre el movimiento de los congresos desde Pío X, R. AUBERT, o.c. 63-66; aquí 419s.

19. HI VII, 826s.

20. En la distribución del día de las «Benedictinas de la Adoración Perpetua» (1909) se toma del francés esta norma directiva: «En el recogimiento hablará el Salvador eucarístico de corazón a corazón con el orante» (citado por ANTON, L. MAYER, o.c. 26).

La encíclica eucarística de 28 de mayo de 1902 *Mirae caritatis*[21], que establece una singular analogía entre la institución de la eucaristía al final de la vida de Jesús y el inminente fin de la vida del autor, remite a la aprobación pontífica de instituciones eucarísticas y también en lo demás se mantiene dentro del marco de la práctica corriente en general. Hay ciertamente algunos pasajes que apuntan al futuro: aunque se destaca de manera especial la misa, se la sigue encuadrando entre las otras formas corrientes de veneración de la eucaristía, aunque también se dice que en todo tiempo ha deseado la Iglesia «que en toda misa los fieles presentes se acerquen a la mesa del Señor»[22].

Tres años antes León XIII, en su encíclica *Annum Sacrum*, de 25 de mayo de 1899[23], había dispuesto la consagración de la humanidad al Sagrado Corazón de Jesús, después de haber elevado en 1889 el rango litúrgico de la fiesta. En el escrito, apenas si se puede hablar del amor místico entre el Señor y los suyos, porque los no bautizados «se hallan todavía como desgraciados en la sombra de la muerte», de modo que a ellos sólo se puede aplicar el poder de soberano y de juez. El papa, pues, citando a santo Tomás de Aquino, se mantiene en la concepción medieval del mundo pagano. Es también característico el recuerdo de la cruz como signo de la victoria constantiniana, que ahora viene remplazado por el «Sacratísimo Corazón de Jesús, sobre el que se alza la cruz, en medio del brillo fulgurante de una corona de llamas»[24].

El año 1891 quedó terminada la iglesia del Sacré-Coeur en el Montmartre, de París. Se abandonó la reserva con que Pío IX había reaccionado a los deseos de una consagración del mundo[25], y al final de su escrito añadió León XIII a los «nuevos motivos» la «razón, desde luego puramente personal, pero de todos modos digna de consideración y acertada», de haberle librado Dios hacía poco, de una grave enfermedad.

El número de las congregaciones del Corazón de Jesús funda-

---

21. ASS 34, 641-654; en alemán, en ROHRBASSER 106-125. Sobre las encíclicas preferentemente religiosas de León XIII, cf. «introducción», nota 61.

22. ROHRBASSER 109 119 121. Cf. cap. XXVII.

23. ASS 31, 646-651; ROHRBASSER 77-84. Sobre la mentalidad de la época: L. CHASLE - L. SATTLER, *M. Droste zu Vischering*, Friburgo 1906, 362-367.

24. ROHRBASSER 80 81 82 83s

25. HI VII, 865s.

das o confirmadas en este pontificado no queda muy atrás de las del tiempo de Pío IX: 5 congregaciones de sacerdotes, 24 congregaciones religiosas femeninas, 2 cofradías[26]. Fueron preferidas las sociedades cuya acción se extendía a las dos Américas. Especial participación en la propagación de este culto tuvieron los jesuitas, que ya en 1872 habían consagrado todas las provincias de su Compañía al Corazón de Jesús[27]. No cabe duda de que en el pontificado de León XIII se intensificó el carácter ostentativo y señorial de este culto; pero nadie puede calcular lo que en los casos concretos significaba como fuente de auténtica religiosidad.

León XIII dedicó a la devoción del rosario nueve encíclicas y siete escritos apostólicos. Su tenor es muy variado; gran parte de los escritos están consagrados a la instrucción espiritual sobre esta devoción y sólo ocasionalmente contienen pasajes polémicos. La encíclica *Octobri mense*, de 22 de septiembre de 1891[28], con la que se introduce el rezo diario del rosario durante el mes de octubre, trae a la memoria los «hechos sangrientos y las explosiones de odio» de los albigenenses, que sólo habían podido ser superados por la virtud del rosario; se remite también a acontecimientos análogos (con frecuencia a la victoria de Lepanto). Los *impii albigenses* no eran sino los francmasones. Una interesante observación de crítica social contiene *Laetitiae sanctae* de 8 de septiembre de 1893: anteriormente, se dice, se había visto «en la seguridad imperturbada de la vida una recompensa de los esfuerzos; hoy sólo piensa la masa en cómo se podrá colmar esta vida con un cúmulo de placeres y se tiene la ilusión de creer que se puede perfeccionar de tal modo el aparato del Estado, que quede eliminado todo lo desagradable»[29].

Mientras que la encíclica de octubre restringe con un *fere* una mariología extrema[30], en este período, como también antes y después, se llegó en la práctica mariana a traspasar peligrosamente

26. Cf. K HOFMANN, en LThK² v, 294-299.

27. Sobre el P. Ramière S.I. cf. HI VII, 865s. En todos los sectores de la Iglesia aparecieron innumerables hojas volantes con títulos o viñetas del Corazón de Jesús. El año 1894 apareció B.E. BOUGAUD, *Histoire de la Bienheureuse Marguérite Marie et les origines de la dévotion du Coeur de Jésus*.

28. ASS 24, 193-203; ROHRBASSER 669s (extracto).

29. ASS 26, 193-199; ROHRBASSER 678-685 (extracto), aquí 680s.

30. «...ut, quo modo ad summum Patrem, nisi per Filium, nemo potest accedere, ita fere, nisi per Matrem, accedere nemo possit ad Christum» (ASS 24, 196).

las fronteras, como cuando se hizo al rosario objeto de un culto autónomo [31]. Sin embargo, la invocación *Regina sacratissimi Rosariee* introducida en 1883 en la letanía lauretana, se refiere directamente a María misma.

El año 1891 aprobó León XIII la «fiesta de la Aparición de Lourdes» para la provincia eclesiástica de Auch (Pío X en 1907 para la Iglesia universal); a la iglesia situada sobre la gruta (consagrada en 1876) se añadió la iglesia del rosario, edificada veinte metros más abajo, entre 1883 y 1901. Especial atención se prestó al fomento de las «congregaciones marianas», que desde el restablecimiento de la Compañía de Jesús habían crecido considerablemente. Junto con los congresos eucarísticos surgieron también congresos marianos: así en 1895 en Liorna, en 1898 en Turín, en 1898 en Lyón, en 1902 en Friburgo, con asistencia internacional. Al mismo tiempo, con la consagración de naciones particulares a María se reforzó el movimiento, iniciado ya bajo Pío IX, con vistas a la consagración del mundo al «Corazón de María», que luego se intensificó en los congresos de 1908 a 1914.

Entre las numerosas congregaciones religiosas fundadas en el transcurso del siglo XIX y consagradas al nombre de María [32] descollaron entre otras la «Societas Mariae» (fundada en 1871 por Chaminade), cuyas reglas fueron aprobadas en 1891 y que se hizo benemérita sobre todo en la enseñanza escolar en los Estados Unidos de América; las «Marianistes de Sainte-Croix» (fundadas en 1841), que se dedicaron a las escuelas de muchachas en Norteamérica (1883: rama autónoma en el Canadá); las «Missionnaires de Notre-Dame de La Salette» (fundadas en 1852), que se extendieron notablemente por la diócesis de Grenoble; los «Hijos del Inmaculado Corazón de María» (fundados en 1849 en España por A.M. Claret y Clará [canonizado en 1950]) [33], que poco a poco se propagaron por el mundo entero y se consagraron a las misiones populares y entre infieles.

31. En el «Annuaire de la Très Sainte Vierge...» (1887): «¡Oh mi querido rosario, oh mi corona de rosas! todos los días te ofreceré...»; cit. en ANTON L. MAYER, o.c. 52; hay, por supuesto, que notar que esto se dice en conexión con la interpretación mariana de cada día del año. La fraternidad femenina fundada en 1888 en Plock (Polonia) por Felicja Kozlowska y la asociación sacerdotal de los «mariavitas» creada por el coadjutor J. Kowalski en 1893, quedaron públicamente fuera de la Iglesia una vez que fue negada la aprobación por Roma.

32. HI VII, 867s.

33. Biografía por C. FERNÁNDEZ, 2 vols., Madrid 1946.

No se puede negar que la piedad mariana, que fue creciendo todavía muy pasado el siglo XIX, dio lugar a excesivas proliferaciones y representó un campo especial para el desarrollo del sentimentalismo en oraciones y cánticos [34]; sin embargo, aun cuando el ansia de abrigo y protección maternal que se expresa precisamente aquí pudo inducir erróneamente a una ilusión de insularidad extraña al tiempo [35], también esta forma de devoción debe entenderse desde sus condicionamientos históricos.

La circunstancia de que la figura de san José desempeñara cierto papel en la formación religiosa de los trabajadores sobre todo en Francia fue una de las razones de que bajo León XIII ciertas peticiones francesas lograran casi que el nombre del santo fuera incluido en el *confíteor*, en el *súscipe*, etc. [36]. Este estado de cosas se expresa también en la encíclica *Quam plures* de 15 de agosto de 1889, en la que el santo —patrón de la Iglesia universal desde 1870— viene designado no sólo como modelo del buen esposo y padre de familia, sino también como consuelo para «los proletarios, los trabajadores y todos los hombres que viven en condiciones modestas». A la vez resalta el papa que si bien estas gentes tienen derecho «a procurar con todos los medios lícitos una mejora de su situación», no lo tienen «a trastornar el orden dispuesto por la divina providencia» [37]. Con estar tan propagada la veneración de san José, cuyo nombre era uno de los más frecuentes en todas las clases de la sociedad, ni este artesano de una época patriarcal, ni tampoco la imagen de la «Sagrada Familia» [38], podía ser el modelo realizable en la sociedad industrial, a pesar de ser también relativamente muy numerosas en esta época las fundaciones de congregaciones religiosas con el nombre de la «Sagrada Familia» [39].

Mientras que la «ilustración» católica había no sólo reducido

---

34. En la colección de cánticos marianos de D. DELAMA (1898) se halla también: «O bella mia speranza, /Dolce amor mio, Maria, / Tu sei la vita mia / La pace mia sei Tu.» Pero quien no ha cantado con italianos este cántico de un sentimentalismo sencillamente clásico, no sabe tampoco de la vitalidad —siquiera sea algo confusa—, contenida en él.

35. A este motivo remite A. MAYER-PFANNHOLZ, o.c 128 a propósito de la relación con la Iglesia.

36. JUNGMANN MS I, ?21, trad. cast.: ⁴1965, 229.

37. *Acta Leonis* IX, 175-182; ROHRBASSER 1110-16 (extracto), aquí 1114.

38. Breve *Neminem fugit*, de 14-6-1892 (ASS 25, 8-10), ROHRBASSER 1103ss (extracto). En *Graves de communi* (*Acta* XXI, 18) se presenta a la «Sagrada Familia» como ejemplo de cómo la pobreza conduce a la virtud.

39. K. HOFMANN, en LThK² V, 94s

la multiplicidad de las formas de devoción, sino que había llevado a cabo una tala completa, en la restauración católica habían surgido como reacción numerosas formas nuevas de culto y aún más numerosas instituciones que las cultivaban, que respondían de diversas maneras al gusto general de la época, aunque se distinguían notablemente del barroco, debido a su aislamiento de la cultura general.

No menos significativo es el que de resultas de la revolución francesa se hubiesen suprimido las diferencias estamentales entre la jerarquía y el pueblo de la Iglesia, aunque el clericalismo del siglo XIX levantó a su vez nuevos muros de separación. Esto se manifiesta claramente en el centro de la religiosidad católica, el sacrificio de la misa. En el prólogo del *Cantate* de H. Bone (Maguncia 1847) se dice que la «comunidad que ora en silencio» tiene su «mérito» en la participación misma, en la que le es dado «balbucear a compás» [40].

Las implicaciones políticas se expresan en la circunstancia de que los conatos litúrgicos de la ilustración vienen designados como «comunismo cultual» y se dice que el «templo católico» conservaría todavía su majestad aun cuando no se reuniera nunca en él una comunidad, «porque el principio vivificante del templo católico no es la comunidad, sino el sagrario y el sacrificio del sacerdote» [41].

La mentalidad polémica con que se vio cargado el sacrificio de reconciliación se hizo también patente en el hecho de que León XIII añadiera a las tres avemarías introducidas por Pío IX al final de la misa la obligación general de rezar la oración a san Miguel [42].

También los empeños de Dom Guéranger [43] en Solesmes — que, por cierto, más tarde tendrían tantas y tan favorables repercusiones —, por el restablecimiento del texto litúrgico, es decir, por la supresión de los galicanismos y la vuelta a la liturgia romana, están bajo el signo de la restauración católica [44] y apuntan, al igual que los empeños surgidos con la misma inspiración en el nuevo monas-

---

40. Prólogo VII; cf. TRAPP 278.
41. JUNGMANN MS I, 206; trad. cast.: ⁴1965, 216.
42. « preocupado por el fantasma del diablo inventado por Leo Taxil» en TH. KLAUSER, o.c. 58.
43. HI VII, 564s 620s 869s.
44. JUNGMANN MS I, 210; trad. cast : ⁴1965, 218.

terio de Beuron, primariamente a la renovación de la vida monástica[45]. La distancia entre el celebrante y el pueblo, que duraba ya cosa de un milenio, se acentuaba aún más con la prohibición de traducir los textos de la misa, renovada todavía en 1857 por Pío IX. Sin embargo, no se concedían ya gran importancia a las trasgresiones[46]. Esta prohibición fue suprimida tácitamente cuando León XIII, en 1897, no la mencionó ya en la revisión de la prohibición de libros. Se mantuvo en cambio hasta el siglo XX la prohibición de traducir el canon y durante más tiempo aún la de traducir las palabras de la consagración.

El año 1878 apareció el *Missel des fidèles* (misal de los fieles) de Gérard van Caloen, de la abadía de Maredsous, donde se había retirado también durante el *Kulturkampf* el monje de Beuron Anselm Schott, cuyo *Messbuch der heiligen Kirche* (Misal de la Santa Iglesia), publicado en 1884, había alcanzado ya en 1906 los 100 000 ejemplares[47]. Sin embargo, hubo de pasar todavía mucho tiempo hasta que las *Messandachten* (rezos y cánticos para la misa) se ampliaran también con textos litúrgicos. Los devocionarios diocesanos, que se desarrollaron notablemente en Alemania durante el siglo XIX, pero que, por causa de los derechos de la santa sede, sólo con dificultad se pudieron introducir oficialmente, contenían muchas clases de *Messandachten* (devociones para la misa) para circunstancias y fines especiales, que incluso en su interpretación «psicologizante» se alejaban con frecuencia del hecho mismo litúrgico[48].

Una especialidad alemana eran las *Singmessen* (misas cantadas por el pueblo, en las que los textos cantados [kyries, gloria, credo, etc.] no respondían literalmente a los textos litúrgicos, sino que eran cánticos en alemán, especie de glosas de esos mismos textos, y cuya repertorio era bastante variado). Estas *Singmessen* fueron compuestas en la ilustración y ahora tenían unos tonos bastante subjetivos, sobre todo en los cantos de la comunión.

---

45. Cf. cap. XVII.
46. JUNGMANN MS I, 214; trad. cast.: p. 222.
47. D. ZÄHRINGER, *75 Jahre Schott*, Friburgo de Brisgovia 1959.
48. J. HACKER, o.c. 132ss; ANTON L. MAYER, o.c. 61. La «devoción de la misa para honrar la pasión y muerte de Cristo» veía simbolizado en el gradual, el huerto de los Olivos; en el ósculo del altar, el beso de Judas, etc. Rasgos semejantes contiene el *Livre de piété de la jeune fille* (1885).

No obstante haber señalado León XIII la relación esencial de la comunión con la misa [49], no cesaba de recomendarse la «comunión espiritual»; también el uso por separado de oraciones especiales de preparación y acción de gracias de la comunión fue práctica general hasta muy avanzado el siglo XX [50].

Como en todos los sectores de la vida eclesial, también cuando se trataba de situar en el centro la liturgia de la misa, se ponía tanto empeño en puntualizar en vista de la agitada evolución económica social e intelectual, que hasta se llegaba al extremo de designar como «devaneo fundamentalmente pernicioso» la distinción entre lo esencial y lo accidental [51]. Sin embargo, en compensación, podían descubrirse también ideas prometedoras de futuro, como cuando, con referencia a los libros rituales, se recomendaba la distribución de la eucaristía en la misa misma, porque «así resaltaba más claramente la esencia de la eucaristía como alimento sacrificial y la comunión entre los sacrificantes...» [52]. Sólo que tales reflexiones pastorales aisladas eran ante todo asunto de los teólogos, aun cuando estas reflexiones —y sobre todo la importante investigación histórica de la liturgia [53]—, demostraron ser anticipaciones del futuro.

Si bien la estadística de los procesos de canonización no arroja un «siglo de santos», como lo había sido el siglo XVII, sin embargo, algunas —siquiera sean pocas— figuras espirituales destacadas, juntamente con el gran número de devotos anónimos, representan un «rendimiento» histórico, sin el cual no puede entenderse un período. Charles de Foucauld (1858-1916) es una de estas

---

49. Cf. p. 379. Sobre la discusión antes de Pío X véase p. 563.

50. Ejemplos muy difundidos son también: CH. FIEVET, *Formulaire des prières pour les enfants de Marie*, 1904; J. MILLNER, *The Key of Heaven*, 1891; cf. J. HACKER, o.c. 68; ANTON L. MAYER, o.c 63ss

51. F. HETTINGER, *Aphorismen über Predigt und Prediger*, Friburgo de Brisgovia 1888, 276: Se dice que la liturgia, como la Biblia *pauperum*, abarca todos los misterios de la fe y toda la moral cristiana. En su escrito sobre la liturgia y la lengua latina (1856) había dicho que la liturgia lleva «la firma de lo invariable como la fe misma» (16) y que hay que rechazar toda diferenciación (36). Cf. TRAPP 277; JUNGMANN MS I, 210.

52. A. GASSNER, *Pastoral...*, Salzburgo 1881, 997. Sobre Pío X, p. 575.

53. Anton L. MAYER, o.c. 74ss. V. THALHOFER, *Liturgik*, 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1883-93, I 246, celebra «el nuevo uso introducido en época muy reciente», de hacer cantar al pueblo por lo menos los responsorios. Que viera en la ciencia de la liturgia lo «dispuesto establemente» (TRAPP 277) y no el momento genético, puede decirse también de la mayor parte de los teólogos historiográficos, que restringían el cambio a los *adiaphora* (cf. cap. XXII).

figuras, se concluya o no el proceso de beatificación entablado. Este oficial del ejército, después de su conversión en 1886, vivió como trapense en Francia y en Siria (1890-96), luego hasta 1900 como ermitaño en Nazaret, y en 1901 fue ordenado sacerdote [54]. Su idea de hacer presente el mensaje de Jesús sin protección externa (fue muerto a tiros por los tuaregs), sólo mediante la existencia vivida, en medio del mundo musulmán totalmente refractario a la misión desde el principio, puede ser un signo de las condiciones de la vida cristiana en el futuro, aun cuando — o: porque — Foucauld vivió en absoluta soledad.

En cambio, es totalmente testigo de su tiempo — aun cuando la historia de su influjo alcanza hasta muy entrado el siglo XX —, la francesa Thérèse Martin, la santa de Lisieux (1873-97), afirmación que presupone, desde luego, que se considera críticamente la reciente reinterpretación que quiere convertirla en una existencialista. Seguramente no será exagerado decir que en Thérèse de Lisieux [55] se encierra la entera espiritualidad que se había desarrollado

---

54. Edición: *Oeuvres spirituelles*, París 1958; M. CARROUGES, *Ch. de Foucauld*, Friburgo ²1958; J.-F. SIX, *Itinéraire spirituel de Ch. de Foucauld*, París 1958, bibliogr.; R. AUBERT, en DHGE 17, 1394-1402.

55. Thérese Martin era la quinta de las hijas supervivientes de una familia de la burguesía media francesa, que gracias a la energía de la madre — el padre era relojero y joyero — llevaba adelante en Normandía (Alençon) una floreciente fabricación de encajes. La familia se caracterizaba por una rigurosa adhesión a la Iglesia y un desprecio del «mundo» moderno, aunque, desde el punto de vista económico, gozaba de buena situación en él. Todas las hijas entraron en el carmelo de Lisieux (Normandía), donde el padre se había retirado a su casa de campo después de la temprana muerte de la madre. La última en entrar, ya muerta Teresa, fue la enfermiza Leonie, que al parecer tampoco fue comprendida por la santa. A la muerte de la madre, Teresa tenía cuatro años y fue educada por su hermana Paulina, más tarde madre Inés, que fue la que más favoreció el ingreso en el Carmelo, al que ella misma pertenecía desde 1882, de su hermana, de 15 años, imponiéndose a las resistencias de su director espiritual y del obispo. En los años anteriores al 1886, que Teresa denomina los más dolorosos de su vida, sufre — en un ambiente familiar de felicidad consumada — sucesivas crisis (psíquicamente clasificables) que la alejan de su infancia para sumergirla en un mar de escrúpulos, espantos y aprensiones. El proceso patológico desembocó en la convicción, que ella expresa cuando escribe, «J'étais née pour la gloire» y de la vocación de «ser una gran [borrado en la edición precrítica] santa», aunque no a la vista del mundo. En una peregrinación a Roma abordó a León XIII — contra la prohibición del representante del obispo, pero conforme al plan de la entonces priora de Lisieuj, Marie de Gonzague, y de su hermana Paulina-Inés — pidiéndole permiso para ingresar en el Carmelo; el papa la remitió, con amable corrección, a las autoridades eclesiásticas competentes (detalles en el cap. VI de la *Histoire d'une Âme;* I.F. GÖRRES [nota 56] 198-208). El 9 de abril de 1888 tuvo lugar, con aprobación del obispo, el ingreso de Teresa en el Carmelo, del que formaban parte en 1893, bajo la dirección de Paulina, que había sido elegida priora, las cuatro hermanas Martin, contando la comunidad en total 20 miembros. Éstas formaban un grupo especial en medio de aquella comunidad, espiritualmente nada extraordinaria. Aun prescin-

desde el segundo tercio del siglo XIX, representada por ese «catolicismo de ambiente» que sería motejado en un tiempo posterior ayuno de comprensión y que se expresaba en las estampas cursis de su época, inserto en la conciencia de clan de una piadosa familia francesa, manifestada con un sentimentalismo desbordante. Lo extraordinario de esta santa es el convencionalismo dentro del cual siguió el «pequeño camino» del amor místico de Dios, como Teresa de Jesús, de la que estuvo muy distanciada, había seguido el suyo. Se mantiene en la tradición del Carmelo, aunque activándola, cuando reconoce la necesidad de la intercesión de los clérigos, venerados por ella «como dioses», pero —aunque abismada en el Nuevo Testamento— no abandona la imagen de Jesús de su tiempo. Se ha sobreestimado y subestimado la reelaboración de sus escritos póstumos[56] por el Carmelo, así como la importancia de la edi-

---

diendo de la crítica de Marie de Gonzague que nos ofrecen las hermanas Martin, esta aristócrata, elegida de nuevo priora, como lo había sido ya anteriormente repetidas veces, no parece haber estado a la altura de su misión, especialmente difícil en aquel ambiente (I.F. GÖRRES 258-288, más reservada que la mayor parte de las biografías). «Sobre todo, yo no tenía más que una amarga sequedad como pan cotidiano de mi alma» (cap. VIII de la *Histoire d'une Âme):* Estas palabras, que no son literarias, sino auténticas y originales —incluso san Juan de la Cruz, al que había leído al principio, la dejaba luego «fría»—, son el tema central de su vida monástica, durante la cual sus queridas hermanas carnales eran uno de sus problemas capitales. La «sequedad» se intensificó hasta la ausencia total de Dios, incluso a la hora de la muerte de la joven de veinticuatro años, muerta de tisis galopante. Se dice que sus últimas palabras, pronunciadas con los ojos puestos en su pequeño crucifijo, fueron: «¡Oh, le amo! ¡Dios mío, te amo!»

56. Edición: *Histoire d'une Âme,* publicada como escrito póstumo en 1898, contiene los recuerdos de su vida, redactados de enero de 1895 a enero de 1896 por recomendación de su hermana y entonces madre Inés, priora, junto con la carta escrita en septiembre de 1896 a su hermana María, también hermana en religión, además el escrito redactado en junio de 1897 por exhortación de la entonces priora Marie de Gonzague, así como algunos fragmentos de cartas, apuntes de conversaciones y poesías añadidas por Inés. La edición crítica facsímil publicada en 1956 por el carmelita FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE permite reconocer modificaciones estilísticas a veces importantes; además, la edición de 1898 contenía notables añadiduras. A la edición de la correspondencia por A COMBES, Lisieux 1948, siguieron otras ediciones de apuntes, versos, oraciones (cf. A. COMBES, en LThK² x, 102ss). La imagen de Teresa en la edición de 1898, que ha determinado durante decenios las ideas sobre ella, es según esta misma edición como una «síntesis de los mejores elementos de expresión de diferentes fotografías» (FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, *Visage de Thérèse de Lisieux, Portrait,* Lisieux 1961).

Bibliografía: Después de la canonización (1925): A.-P. LAVEILLE, *Sainte Thérèse... d'après les documents officiels du Carmel de Lisieux* (ibid. 1926). Después del comienzo de la edición crítica: A. COMBES, *Introduction à la spiritualité de Ste. Thérèse,* París 1948 (en alemán Tréveris 1951) trad. cast.: *Introducción a la espiritualidad de Santa Teresa del Niño Jesús,* Desclée de Brouwer, Bilbao; H. URS VON BALTHASAR, *Th. de Lisieux,* Colonia 1950 (versión castellana: *Teresa de Lisieux,* Herder, Barcelona 1964); G. BERNOVILLE, *Ste. Thérèse.* , París 1954; I.F. GÖRRES, *Das Senfkorn von Lisieux,* Friburgo de Brisgovia 1958, edición notablemente revisada por primera vez de *Das verborgene*

ción crítica. Pero — y esto es lo decisivo — no hay diferencia esencial entre la historia de su influjo, que muy pronto conmovió a todo el mundo católico, y la propia existencia religiosa de Thérèse Martin [57].

XVII. El factor organizador en las órdenes antiguas y en las nuevas fundaciones. Reforma interior y fuerza de atracción

Por Oskar Köhler

Profesor de la Universidad de Friburgo de Brisgovia

BIBLIOGRAFÍA: General: HI VII bibliografía 39s. J. ZÜRCHER (dir.), *Päpstliche Dokumente zur Ordensreform,* 1954; R. HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux,* París 1972, 223-251 (aspecto sociológico). Sobre los benedictinos: PH. SCHMITZ, *Histoire de l'ordre de saint Benoît,* Maredsous 1948-1956, trad. alem. de R. TSCHUDI, *Geschichte des Benediktiner-Ordens* IV, Einsiedeln 1960, 161-208 239-275. Sobre los dominicos: A. WALZ, *Kardinal Frühwirth,* Viena 1950; id., *Wahrheitskünder. Die Dominikaner in Geschichte und Gegenwart,* Essen 1960. Sobre los franciscanos, la mejor sinopsis es todavía H. HOLZAPFEL, *Geschichte der Franziskaner,* Munich 1909. Sobre los jesuitas: R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Manual de Historia de la Compañía de Jesús,* Madrid ²1954; H. BECHER, *Die Jesuiten,* Munich 1951; J. STIERLI, *Die Jesuiten,* Friburgo 1955 (breve sinopsis, que contempla sobre todo la espiritualidad de la orden, con bibliografía); CH. HOLLIS, *The Jesuits. A History,* Nueva York 1969, sobre esto, cf. E. MCDENMOTT, en «Cath. Hist. Rev.» 58 (1972) 76s. Sobre los *redentoristas:* M. DE MEULEMEESTER, *Histoire Sommaire de la Congrég. du T.S. Rédempteur,* Lovaina ²1958. *Salesianos: Don Bosco nel mondo,* Turín ²1959 (estadísticas, atlas). *Asuncionistas:* J. MONVAL, *Les Assomptionistes,* París 1939. *Misioneros de Steyl:* H. FISCHER, *Arnold Janssen,* Steyl 1919 (cf. la bibliografía del cap. sobre las misiones). *Salvatorianos:* E.B. LÜTHEN, *Die Gesellschaft des Göttlichen Heilandes,* 1911; R. PFEIFFER, *Joh. - B. Jordan,* Roma 1920; E. FEDERICI, Roma 1948.

Antlitz, Friburgo de Brisgovia 1944; ST. J. PIAT, *Ste. Thérèse a la découverte de la voie d'enfance,* París 1964; J.F. SISE, *La véritable enfance de Th. de Lisieux,* París 1972; *Th. de Lisieux au Carmel,* Lisieux 1973; R. LAURENTIN, *Th. de Lisieux. Mythes et réalités,* París 1972.

57. La *Histoire*... conoció en Francia durante tres decenios una tirada de casi tres cuartos de millón de ejemplares (700 000), y además una edición popular de dos millones y medio. En 1925 estaba el libro traducido a 35 idiomas. Desde 1897 hasta la canonización se despacharon 30,5 millones de estampas de la Santa y se enviaron 17,5 millones de *souvenirs* (A.-P. LAVEILLE, o.c. 455).

Si bien Pío IX había intervenido repetidas veces en la reorganización de la orden de los *franciscanos* (OFM) [1], no resultó posible llevar adelante la requerida revisión de los estatutos, en vista de las discusiones en gran parte anacrónicas que tenían lugar dentro de la orden. En el capítulo general de 1862 se había presentado un esbozo que había sido aprobado por una gran mayoría, pero que no apareció hasta 1882, e incluso entonces como mero proyecto de ley [2]. Un memorándum presentado en este capítulo general, según el cual los observantes, los reformados, los descalzos y los recoletos habrían de reunirse bajo la designación común de «franciscanos», fue rechazado como inoportuno. Sólo en el capítulo general de 1889, que se reunió en el Colegio de san Antonio de Roma, fueron aprobadas constituciones unitarias, que, por cierto, no fueron admitidas por los reformados. Éstos pudieron conservar sus estatutos especiales y comenzaron una animada propaganda contra la unión, aunque dominaba en gran escala la idea de que en todo caso entre los observantes no era menor la disciplina que entre los reformados. Pero incluso las nuevas constituciones fueron practicadas en numerosas provincias con desviaciones.

Para el capítulo general de Asís de 1895 designó León XIII como presidente al cardenal Mauri, dominico, e hizo anunciar como tema capital del capítulo la unión de las diferentes ramas de la orden. El esbozo contenía la disposición, según la cual los estatutos eran obligatorios en general, debían ser también norma de las costumbres en las provincias devididas por territorios, y la orden no sólo tendría como hasta entonces un único general, sino también un procurador único. En la votación, que se efectuó por separado en las cuatro ramas de la orden, los observantes votaron casi sin excepción en favor del proyecto, mientras que los reformados y los descalzos votaron predominantemente en contra. Una vez fue aceptada la interpretación de la pobreza de la orden por los recoletos, una votación secreta en común arrojó como resultado una proporción de 77:31 en favor de la unión, que luego se modificó considerablemente mediante nuevas adhesiones (8 votos negativos contra cien positivos).

León XIII aprobó las resoluciones el 15 de mayo de 1897 y dic-

1. HI VII, 844.
2. H. HOLZAPFEL, o.c. 371-379.

tó la constitución *Felicitate quadam.* Los religiosos que por razones de conciencia no podían aceptar la decisión fueron destinados a casas especiales. Las provincias españolas se aferraron sin embargo a sus privilegios y aunque reconocieron las constituciones, siguieron manteniéndose independientes del general de la orden.

En los años ochenta la orden contaba ya sólo con 14 000 miembros; en 1907 eran 17 092 (de ellos, 8152 sacerdotes) en 1460 casas. Fracasó el plan de Pío X de unir también los conventuales (OFMC) a los capuchinos. Los conventuales tenían en 1893 todavía 1481 miembros (que habían logrado unirse con los españoles en 1884). La segunda orden (clarisas), destruida en su mayor parte tras la revolución francesa, tenía de nuevo en 1907 10 204 hermanas en 518 conventos. De manera notable se desarrolló la «tercera orden» una vez que León XIII hubo modernizado las disposiciones en 1883, reduciendo por un lado considerablemente las normas relativas a rezos y ayunos, y prescribiendo por otro la confesión mensual (hasta entonces sólo tres veces al año). El número de afiliados a la tercera orden a finales del siglo se elevaba, según los cálculos, a dos millones y medio, distinguiéndose de las actividades de las asociaciones eclesiásticas por su empeño en procurar en primera línea el profundizamiento de la vida religiosa [3].

«El día en que seamos centralizados será el día en que se hará imposible una reforma: Se eliminará la espontaneidad vital, que será remplazada por medidas administrativas, las cuales podrán ser muy buenas, pero no son vida, sino que solamente imitan la vida.» Estas palabras de Próspero Guéranger [4], fundador de la abadía de Solesmes, significan más que una teoría social de la constitución de la *orden benedictina:* son la expresión de una espiritualidad de la contemplación, que no es posible sin espontaneidad, como, viceversa, la espiritualidad del activismo presupone una concentra-

---

3. H. HOLZAPFEL, o.c. 671. Lo que este historiador de la orden había conjeturado en 1909, a saber, «que en más de un punto no son compartidos» por la dirección de la orden los modos de ver del autor (Prólogo VII), se vería confirmado por las consecuencias: la crítica del legalismo de la orden había causado extrañeza. Cf. K.-V. SELGE en la recensión del escrito de K. ESSER - E. GRAU, *Franziskanisches Leben,* Werl 1968, en ZKG 82 (1971) 133s.

4. En P. DELATTE, *Dom Guéranger,* 2 vols., París 1909, II 344. Sobre Guéranger: HI VII, (índice); sobre la renovación de la observancia benedictina bajo Pío IX: 845. Sobre la expansión de Solesmes hasta el final del siglo: SCHMITZ IV, 165; P. WEISSENBERGER (cit. p. 186).

ción organizada. En relación con esta declaración es característica la observación: «Lo que constituye la fuerza de los jesuitas, es para nosotros un peligro.»

El año 1862 el prior Maurus (Rudolf) Wolter —que acababa de acordar con la cámara de la corte del príncipe de Hohenzollern-Sigmaringen la cesión del monasterio agustino secularizado de Beuron a su comunidad monástica todavía muy pequeña—, estuvo tres meses en Solesmes, donde quedó fuertemente impresionado por Dom Guéranger [5]. La orden benedictina sólo con gran dificultad pudo rehacerse tras las catástrofes de la revolución y de la secularización, a las que se añadían además razones internas. Así lo patentizan los esfuerzos en Francia, donde ciertamente Solesmes promovió nuevas fundaciones, y sobre todo en Baviera, donde los empeños de Luis I por dar nueva vida a la orden benedictina despertaron poco eco en un principio (en 1830, reapertura de la abadía de Metten, punto de partida de la congregación bávara, que pudo desarrollarse en el transcurso del siglo XIX) [6]. Mientras que en estos casos se trataba de reanimar antiguos monasterios, Solesmes y Beuron fueron más bien nuevas fundaciones, tanto por sus condiciones externas como por su misma concepción. Al paso que la inclinación teorética y práctica a la liturgia como centro de la espiritualidad [7] era primariamente asunto monástico interno, este renacimiento debía en definitiva actuar en la esfera pública de la Iglesia. Habida cuenta del reducido número de miembros de la Orden [8], llama la atención la tendencia a erigir nuevos y nuevos monasterios filiales para alcanzar el *status* de congregación.

En la recién renovada abadía de Metten, el padre Bonifaz

5. Maurus (Rudolf Wolter (1825-90), en 1850 sacerdote y profesor de gimnasio en Renania, en 1856 siguió a su hermano Plácidus (Ernst) al noviciado del monasterio benedictino de S. Paolo fuori le mura en Roma. Allí conocieron los hermanos Wolter a la princesa viuda Katharina von Hohenzollern-Sigmaringen, nacida Hohenlohe-Schillingsfürst, la cual, ferviente admiradora del monaquismo benedictino, había hecho de mediadora cerca de Pío IX para una fundación en Alemania y luego, después del fracaso de una tentativa en Cleve, había intervenido igualmente cerca de su hijastro para la instalación en Beuron. U. ENGELMANN, en LThK² X, 1220s, con bibl. también en conexión con el guntherianismo.

6. SCHMITZ IV, 171ss.

7. Cf. cap. XVI y XVIII.

8. HEIMBUCHER I, 173 señala para 1896 la «suma en números redondos» de 2000 padres en unos 120 monasterios, organizados en 14 congregaciones. Estadística de 1929 en S. HILPISCH, o.c. 390-395; id., para 1958: más de 12.000 monjes en más de 200 monasterios (LThK² II, 192).

Wimmer tenía el mayor empeño en dirigirse a los Estados Unidos de América, donde el obispo de Pittsburgh (Pensilvania) le encomendó, en 1846, la comunidad de St. Vincent de Latrobe, pero se opuso a que fuese erigida en abadía, tanto más cuanto que en su calidad de irlandés no podía desear que se independizase todavía más la cura de almas alemana [9]. El padre Wimmer logró imponerse en Roma con la ayuda de la embajada bávara, y el convento se convirtió en centro de la «Congregación casiniana de América». Mientras que *Propaganda Fide* tenía reparos contra la actividad de Metten, los monjes suizos de Einsiedeln eran en cambio bien recibidos en el Estado de Indiana, donde en la abadía de St. Meinrad (1871) se dedicaban a la misión entre los indios sioux. El año 1884 esta abadía fue unida, dentro de la «Congregación americano-suiza», con la fundación del Estado de Missouri, procedente del monasterio suizo de Engelberg, y que fue también erigida en abadía. Una de las razones de esta actividad suiza había sido el temor de que los liberales radicales suizos suprimieran los monasterios en la patria.

El celo fundador de la joven abadía de Beuron [10] halló en 1872, gracias a la iniciativa de la familia Desclée, una oportunidad en Maredsous, donde Placidus Wolter fue el primer abad en 1878. El monasterio, en el que en 1881 se instaló una escuela abacial bien desarrollada, tenía en van Caloen un monje con dotes de publicista, que en 1884 fundó el «Messager des fidèles» (desde 1890: «Revue bénédictine»), y junto con el monje de Beuron Anselm Schott, un transmisor de la liturgia al mundo seglar y más tarde reorganizador de los benedictinos brasileños. Una primera ramificación de Maredsous fue la fundación de Erdington en 1877-78, por iniciativa del obispo Ullathorne O.S.B. (Birmingham) [11], que en 1896 fue erigida en abadía, si bien se extinguió en 1922. Otra fundación de monseñor Ullathorne, el priorato de Fort Augustus (Escocia), erigido a partir de Downside en 1878, fue elevado a abadía en 1882 por León XIII y al mismo tiempo sometido directamente a Roma; tras una visita de Placidus Wolter y Leo Linse en

---

9. S. HILPISCH, o.c., 274ss; dice que el obispo «impidió con maquinaciones» la erección en abadía (cf. cap. X). St. Vincent fue elevado a abadía presidencial en 1892.
10. V. FIALA, *Ein Jahrhundert Beuroner Geschichte. 1863-1963* (Beuron 1963).
11. SCHMITZ IV, 168s; cf. cap. VII.

1886 (por encargo de Roma) al prior de Erdington, fue éste nombrado consejero del prior Kentiger-Milne, que *ad nutum Sanctae Sedis* hubo de renunciar en 1887 en favor de Linse (abad en 1888).

Al ser clausurado Beuron durante el *Kulturkampf* en 1875[12], Maurus Wolter dirigió la atención a Austria, donde en 1880, tras una tentativa fallida en el Tirol, le fue hecha donación por el emperador Francisco José, por mediación del cardenal Schwarzenberg, del casi extinguido convento de Emaús en Praga, que luego a su vez envió monjes en 1883 a la otrora fundación de canónigos regulares de Seckau en la Marca de Estiria (abadía en 1887). Una vez que Placidus Wolter en dos viajes a Roma en 1882-83 hubo obtenido la confirmación de las constituciones de la congregación de Beuron, se nombró a Maurus Wolter en 1885 abad presidente de esta abadía[13]. Al igual que el padre Wimmer de Metten, el padre A. Amrhein se dirigió en 1882 a *Propaganda Fide*[14] y en 1884 consiguió que el papa le diera permiso de exclaustración. El convento de misiones de Reichenbach (Alto Palatinado), que estaba bajo jurisdicción episcopal, fue trasladado en 1887 a St. Ottilien (junto al Ammersee) y tras algunas controversias[15] fue erigido en priorato autónomo por la *Propaganda* en 1897 (abadía en 1902). Gracias a la cesión de la prefectura apostólica erigida en Zanzíbar (África Oriental Alemana) por iniciativa de Bismarck, vino a ser el punto de partida de la «Congregación de St. Ottilien», que desplegó una actividad misionera mundial[16]. El primer abad presidente de St. Ottilien, que llegó a ser la mayor abadía de la orden, fue Norbert Weber (1902-1930). El plan de proveer con monjes de Beuron la que había sido abadía de San Matías en Tréveris (1888-91), que había sido patrocinado por el obispo Korum, no prosperó porque el clero diocesano no quería ceder ninguna parroquia.

---

12. HI VII, 847; acerca del desarrollo de Beuron· SCHMITZ IV, 174s y V. FIALA (cit. nota 10).

13. Sobre el arte de Beuron cf. cap. XIX.

14. El abad Maurus Wolter permitió al P. Amrhein incorporarse a una sociedad de misiones, pero de forma que la congregación de Beuron «tuviera participación en los méritos de su acción apostólica» (P. WEISSENBERGER, o.c. 36).

15. En 1896 el abad de Seckau, J. Schober, visitó el monasterio de St. Ottilien por encargo del abad primado y «como representante del abad presidente de Beuron». En noviembre fue nombrado Schober superior general y visitador de St. Ottilien por encargo del papa y «para superar las dificultades internas» (P. WEISSENBERGER, o.c. 56).

16. F. RENNER (dir.), *Der fünfarmige Leuchter*, 2 vols., St. Ottilien 1971.

El historiador de la orden dominicana observa con razón que León XIII había intervenido en 1892 entre los franciscanos y en 1893 entre los benedictinos mucho más «tajantemente» que respecto de los dominicos[17]. El plan pontificio respecto de los benedictinos había sido preparado desde muy atrás, una vez que las discusiones de las Congregaciones resultaron vanas. El año 1886 tuvo lugar en Roma un congreso de los abades de la congregación de Monte Cassino, que (tras la segregación de la congregación de Subiaco (1871) bajo el abad Casaretto, decidido a vivir la observación estricta) había procedido también a su propia renovación[18]. El punto central fue la revitalización de Sant' Anselmo, como centro mundial de los benedictinos; fue inaugurado primeramente en el Palazzo dei Convertendi bajo la dirección del arzobispo J. Dusmet O.S.B. (oriundo de Palermo), al que León XIII había expuesto en 1887 sus ideas de un colegio para todos los benedictinos (Dusmet fue creado cardenal en 1889). Sl paso siguiente fue la consagración de Hildebrand de Hemptinne[19] en Monte Cassino como abad de Maredsous, una vez que Placidus Wolter había sucedido como abad presidente de Beuron a su hermano, fallecido en 1890. Con Breve de 9 de de diciembre de 1892 fueron convocados a Roma para abril del año siguiente todos los abades benedictinos del mundo para la colocación de la primera piedra de Sant'Anselmo en el Aventino. El presidente de la congregación benedictina inglesa O'Gorman, en su viaje circular emprendido por encargo del papa con objeto de preparar el congreso, tropezó con una reserva nada corriente por parte de los abades benedictinos. No obstante, León XIII se resolvió a obrar. El cardenal Dusmet, en una alocución de 20 de abril de 1893, interpretó la intención del papa en el sentido de que la *Societas quaedam* (una cierta sociedad formada por las familias confederadas) no debe suprimir la peculiaridad de las congregaciones[20].

---

17. A. WALZ, *Frühwirth* 166.

18. HI VII, 845; sobre las tensiones internas por causa de las nuevas constituciones, SCHMITZ IV, 184.

19. Hildebrand de Hemptinne (1849 [Ginebra] - 1913 [Beuron]) fue «zuavo pontificio» (miembro de la tropa de protección del papa creada en 1860) a la edad de 16 años y en 1870 entró en el noviciado de Beuron. — H. DE MOREAU, *H. de Hemptinne*, París 1930; alemán, 1938; SCHMITZ IV, 168-246s. Cf. 185.

20. «Advertendum interea existimo verba Summi Pontificis . ita accipienda esse et intelligenda, uti si ex foederatis familiis Societas quaedam formetur et stet, quae uniuscuius-

A los abades se les propusieron los puntos siguientes como materia de consideración y de decisión: se elige un abad primado que represente a la orden entera en Roma (tras deliberación de los abades: elección del «representante» [en lugar de primado] por dos terceras partes de mayoría, aunque, conforme al deseo de León XIII, nombramiento del primer primado por el papa); el abad primado reside en el Colegio de Sant'Anselmo, que no pertenece a ninguna congregación y representa una familia especial formada por las diferentes congregaciones (parecer de los abades: la confederación no habrá de depender lo más mínimo de una congregación determinada); duración del cargo de primado, 12 años (la del abad presidente a la cabeza de las congregaciones, 6 años).

El 12 de julio alcanzó validez jurídica la «confederación» mediante el breve *Summum semper*. La confederación significa un profundo ataque a la antigua estructura del monaquismo benedictino y desde luego no respondía al ideal de Dom Guéranger. Es igualmente controvertido si este ideal era todavía realizable en general y, por otro lado, qué significaba de hecho la confederación. Más tarde Pío XII tuvo que intervenir de nuevo en la constitución de la confederación[21].

Una vez que la congregación de Beuron hubo enviado primeramente monjes aislados a las abandonadas abadías brasileñas, emprendió Van Caloen en 1894 y 1895 viajes de inspección, sobre los que informó en la asamblea general de Beuron en Maredsous. Olinda, donde fue instituido abad Van Caloen[22], fue el punto de partida para la renovación de la «congregación brasileña», cuya sede principal fue la abadía de San Benito en Río de Janeiro. En cambio, los monasterios portugueses de Cucujaes y Singeverga, visitados en 1894 por el abad de Seckau y agregados a la congrega-

---

que familiae specialem ac nationalem characterem ac propria statuta revereatur et servet»; S. HILPISCH, o.c. 386ss; S. MAYER, *Die benediktinische Konföderation*, Beuron 1957; SCHMITZ IV, 244-247, también sobre la discusión de una confederación dentro de la orden en los años 1868-69.

21. Sobre la centralización: HOSTIE 239s.

22. Cap. VIII, nota 39; además: M.E. SCHERER, *Ein grosser Benediktiner, Abt Michael Kruse von São Paulo, 1846-1929*, en SM 17. Ergänzungsheft (1963); id., *Beuron und die Restauration der Abteien in Brasilien*, en V. FIALA, *Beuron 1863-1963*, Beuron 1963; J. JONGMANS, *A Restauração da Congregação beneditina brasileira. Papel de Gerar van Caloen*, en «Revista eclesiast. brasileira» 32 (1972) 640-654.

ción de Beuron, cayeron víctimas de las vicisitudes políticas. De la abacía presidencial de Beuron, que el abad primado había escogido en 1896 como lugar de reunión de una conferencia de abades, partió la iniciativa de fundación en Maria Laach, cuya iglesia confió el emperador Guillermo II a los monjes de Beuron en una audiencia otorgada a Placidus Wolter en 1892 (en 1893, erección pontificia de la abadía: W. Benzler, primer abad)[23].

Al general de la *orden dominicana*, V.A. Jandel[24], que en 1872, poco antes de su muerte, había podido asistir a la reincorporación de la provincia española que se había separado en 1804, le sucedió, tras el vicariato general interino de J.M. Sanvito, provincial de la provincia romana, J.M. Larroca, elegido mediante votación escrita. Larroca había sido vicario general en Manila y había contribuido al restablecimiento de la unidad de la orden en España. No obstante los esfuerzos de Jandel, durante su generalato había disminuido numéricamente la orden, y aun todavía en 1910 apenas había alcanzado el nivel del año 1844[25]. En el capítulo general de 1885 en Lovaina se acordó adquirir una nueva casa generalicia en Roma en *via San Sebastiano*. Poco antes de su muerte se vio Larroca implicado «en cierto modo»[26] en la controversia acerca de la política vaticana con el Estado italiano, porque se había pronunciado en sentido positivo respecto de una traducción de las homilías de Monsabré, predicador de Notre-Dame hasta 1890, realizada por el obispo de Cremona Bonomelli[27]. León XIII había pensado, como en el caso de los franciscanos y de los benedictinos, también en una reordenación de los dominicos, y en un escrito de 31 de mayo de 1889 había urgido la observancia de la *vita communis*.

Después de la muerte de Larroca el 8 de enero de 1891, quiso el papa nombrar un vicario general. Como tal se le ofrecía J.A. La-

---

23. Guillermo II testimonió su favor con las visitas de 1897 y de 1901. Beuron pudo recibir al huésped en 1910. S. MERKLE 66 (cit. en la «introducción») observa a este propósito en el escrito en honor de Guillermo II en 1914 que en los benedictinos no se puede constatar «la menor injerencia en los negocios de este mundo».

24. HI VII, 845.

25. 1844: 4562 miembros de la Orden; en 1876: 3341; en 1910: 4472. A. WALZ, *Compendium* § 20.

26. A. WALZ, *Frühwirth* 166; después destruyó Larroca todos los escritos que estaban relacionados con este asunto.

27. Cap. V.

boré, provincial de la provincia de Lyón, donde había sido convocado el capítulo general, cuya celebración es determinante para la asunción del cargo de vicario general [28]. En el capítulo obtuvo la gran mayoría de votos Andreas Früwirth, que acababa de ser nombrado por segunda vez provincial de la «provincia» austríaca del *Reich;* a su candidatura se oponía la del intransigente Laboré. En el austríaco de la marca de Estiria Andreas Frühwirth (1845-1933), que había ingresado en la orden en 1863, había estudiado en Graz y en Roma, y fue nombrado provincial de la «provincia del *Reich*» por primera vez en 1880-84, tuvieron los dominicos, hasta 1904, un general tan enérgico como hábil diplomático, que evitó que la orden descubriera de alguna manera sus flacos y sobre todo puso empeño en que se hiciera imprescindible para el neotomismo. Con increíble capacidad de trabajo visitó Frühwirth provincia tras provincia [29] y celebró regularmente capítulos generales (en 1895 en Ávila, en 1898 en Viena, en 1901 en Gante, en 1904 en Viterbo) [30]. Puso ahinco en la creación de casas de estudio [31].

León XIII, en un escrito de 4 de octubre de 1893, confió la edición de las obras de santo Tomás a la exclusiva responsabilidad de la orden dominicana [32]. La comisión cardenalicia designada para la edición había publicado el primer tomo a los tres años, en 1882, y en total siete hasta 1892 (a la cabeza de esta comisión de cardenales para la edición de santo Tomás se hallaba el cardenal José Pecci, hermano del papa). En 1903 los dominicos presentaban al papa el tomo XI.

Durante el generalato de Frühwirth se iniciaron también las discusiones en torno al dominico M.-J. Lagrange, cuyos primeros

---

28. A. WALZ, *Frühwirth* 166: «La mala fortuna quiso que el papa fuera al principio mal informado acerca del vicariato general de la orden después de la muerte de Larroca, en el sentido de que el papa habría de nombrar al vicario.» Cuando Laboré se presentó en Roma, habría dicho el papa: «¿Por qué no atenerse sencillamente a las constituciones?»

29. El 23 de abril de 1895 fue restablecida la provincia alemana de la orden (Albert Trapp, primer Provincial).

30. A. WALZ, *Frühwirth* 167, observa que los electores del general se guardaron «de dejar insatisfecho al gran protector de la orden, el papa León XIII». Desde luego Frühwirth parece haber sido —como lo observa el autor dominico WALZ, que tenía familiaridad con él—, más simpático a Pío X, que «se mostraba complaciente» con el general «en la solución de cuestiones particulares, mientras que el papa León XIII se mantuvo a la altura de la benevolencia común... En un año se podía alcanzar de Pío X más que de León XIII en un decenio» (272).

31. Enumeración en A. WALZ, *Frühwirt* 241-243.

32. A. WALZ, *Compendium* 527 616s. Cf. cap. XX.

conatos de utilizar el «método crítico» en la interpretación del Pentateuco habían suscitado tras el congreso de Friburgo de Suiza de 1897 sospechas, en parte burdas, contra el sabio exegeta dominico. Frühwirth, que en 1901 había conferido a Lagrange el título de maestro de teología, en calidad de general de la orden prestó cierto apoyo a sus estudios hasta 1903 [33]. Sin embargo, la dirección del nuevo Instituto Bíblico fue confiada por Pío X, no a los dominicos, sino a los jesuitas [34]. En la espiritualidad siguió la orden las tendencias corrientes del tiempo, con la consagración al Corazón de Jesús y la práctica de la devoción del rosario.

Tras la muerte del general de los *jesuitas* P.-J. Beckx (1795-1887) [35], durante cuyo largo generalato (desde 1853) había crecido notablemente el número de sus miembros, no obstante las prohibiciones [36], le sucedió en el cargo el suizo A.M. Anderledy, asistente de las provincias de habla alemana. Mientras que su predecesor, había adoptado por lo regular una actitud moderada, con Anderledy, que siendo superior de la provincia alemana se había pronunciado ahincadamente en favor del *Syllabus* (1864), se desencadenó aquella polémica sin distinciones contra la modernidad, que empañó un tanto el fin apostólico de la Compañía de Jesús. Es característico del nuevo general que en sus escritos descuidara la literatura patrística y los escritores espirituales, refiriéndose con preferencia a los escritos de los papas a la Compañía de Jesús y a sustanciosas frases escogidas de las congregaciones y de los superiores generales [37].

Su sucesor, el español Luis Martín (general de 1892 a 1906) se hizo benemérito de la historiografía de la orden y confió a las provincias españolas la edición de *Monumenta Historica Societatis Iesu.* Tras su elección fue saludado con especial cordialidad por León XIII [38]. Cierto que en la Compañía de Jesús se seguía

33. Cf. cap. XXIII.
34. A. WALZ, *Frühwirth* 261s; «el esforzado paladín dominico de una exégesis razonablemente progresiva... debía estar preparado para nuevas pruebas». Sobre el ulterior desarrollo del Instituto Bíblico, así como sobre la nunciatura de Frühwirth en Munich (1907-1915), cf. en este vol., cap. XXXIII y XXXV.
35. HI VII, 847s.
36. 1838: 3067; 1850: 4600; 1874: 9260; 1900: 15 073; 1914: 16 894; (1950: 30 579).
37. «Inculcaba más lo "antiguo propio" de la orden mientras que invitaba menos a buscar lo bueno en el tiempo nuevo» (H. BECHER, en LThK² I 507); id., *Jesuiten* 370.
38. SCHMIDLIN PG II, 567.

dando todavía la preferencia a la filosofía como *ancilla theologiae*, incluso sobre la misma teología, cuya temática se reducía substancialmente a la cuestión de la gracia y a una eclesiología de orientación papal; sin embargo, la línea de la Gregoriana, más orientada hacia la teología positiva, con regresión de la especulativa —por lo cual había abandonado la compañía el hermano del papa, José Pecci, admitido de nuevo poco antes de su muerte— había sido corregida durante el pontificado de León XIII. En la congregación general de 1883 se tomó como norma directriz la encíclica *Aeternis Patris* sobre santo Tomás, y León XIII confirmó en 1886 los privilegios de la compañía. El cultivo tradicional de la teología moral aprovechó para el enfrentamiento con los problemas de la sociedad moderna, terreno en el que autores jesuitas aportaron notables contribuciones[39]. Se multiplicaron las influyentes revistas de la orden, a las que se añadieron «Przegląd Powszechny» (en Cracovia, desde 1884), «Razón y Fe» (Madrid, desde 1901), «America» (Nueva York, desde 1909). Allí donde los jesuitas podían desplegar su actividad en las escuelas, con especial intensidad en los Estados Unidos de América, se entablaron animadas discusiones sobre los planes de estudios, especialmente sobre la relación del humanismo con las ciencias naturales, que en 1906 terminaron en substancia en una adaptación a las escuelas seculares[40].

Es un fenómeno digno de consideración el que los jesuitas, no obstante las prohibiciones, registraran un aumento relativamente notable. En Portugal, donde después de 1814 fue recusada en un principio la admisión, admitida en 1829 y de nuevo denegada en 1834, sólo pudieron ejercer una breve actividad de 1880 a 1908. En Francia hubo que cerar en 1880 los establecimientos de enseñanza, porque la orden no podía aceptar las leyes sobre la escuela. En Italia, donde el general de la orden fue expulsado de la casa profesa del Gesù en 1873 y hubo de establecerse en Fiesole (en 1895 vuelve la curia a Roma), estaba impedida, o por lo menos muy dificultada, la vida en común de los jesuitas. El aumento era aquí muy escaso, a diferencia de Austria, Alemania y Suiza, donde la orden pudo reclutar numerosos miembros para la acti-

39. Cf. cap. XXI, XII, XIII.
40. Cf. cap. X y XII.

vidad en el extranjero, especialmente en los Estados Unidos de América[41]. Una resolución mayoritaria del *Reichstag* alemán (168: 145) en favor de la readmisión de los jesuitas fracasó ante la oposición del consejo federal. Sin embargo, esta vez no se consideró que los redentoristas, que tras su opresión en Europa, habían buscado un nuevo campo de actividad en los países de América Latina, fueran una congregación sustitutiva, y por tanto también prohibida, de los jesuitas. La Compañía de Jesús pudo desarrollarse con bastante libertad desde 1820 en Austra-Hungría, donde, aparte de los gimnasios (escuelas de segunda enseñanza), sobre todo en el colegio *Stella matutina* (desde 1856) en Feldkirch (Vorarlberg) y en la facultad teológica de la universidad de Innsbruck[42], tenía centros de gran influencia, que irradiaban también a Alemania. En la provincia de Inglaterra, que había sido reunida en una Asistencia, junto con Irlanda, Maryland, Nueva York y Missouri, surgieron conflictos con la cura de almas regular, que vinieron a agudizarse con la erección del colegio en Chelsea con poderes papales independientes de los obispos, por lo cual los jesuitas no tuvieron precisamente un amigo en el cardenal Manning. Tras la muerte de Manning, la celebración del centenario de Stonyhurst en 1894 fue como una fiesta de reconciliación. Los conflictos de los jesuitas de habla alemana en los Estados Unidos de América recibieron una carga emocional con la cuestión de las nacionalidades.

Dado que los *cistercienses* de la general observancia no podían ponerse de acuerdo con las congregaciones reformadas, se vino en 1892 a la separación de los «cistercienses reformados» *(trapenses)*, a los que León XIII confirmó en los privilegios de la antigua orden con un breve de 17 de marzo de 1893 y un decreto de 1902. En 1898 pudieron adquirir la casa madre de Cîteaux. Los cistercienses de la antigua observancia tenían todavía a fines del siglo XIX 32 monasterios, la mayoría de ellos en Austria-Hungría (Mehrerau junto al Bodensee o lago de Constanza formaba por sí solo la congregación germano-suiza). Aquí había resultado im-

41. La provincia alemana era hacia fines del siglo la más numerosa de las 23 provincias de la Orden, contando con 1167 miembros; HEIMBUCHER (1897) II, 135.

42. Las acciones antijesuíticas de los liberales en Viena durante los años setenta fracasaron no en último término ante la resistencia de la dieta del Tirol.

posible una acción pontificia de unificación como la practicada en el caso de los franciscanos [43].

Hubo otra tentativa de reforma en ese tiempo que fracasó y terminó en el aislamiento de la iniciadora. Marie du Sacré-Coeur († 1901) había querido mejorar la formación de las «Filles de Notre-Dame» según el modelo de Brujas, pero había tropezado con la oposición del obispo de Clermont. Si bien en 1895 se había granjeado el apoyo de monseñor d'Hulst y finalmente se había ganado también a una parte del episcopado francés, fue enviada a su antiguo convento, que se negó a recibirla [44].

La desbordante actividad en la fundación de nuevas congregaciones había alcanzado su punto culminante a mediados del siglo XIX. La mayor parte de las congregaciones sólo tuvieron importancia local. Entre las más antiguas lograron un éxito considerable los *hermanos de las escuelas cristianas*, que a finales del siglo se hallaban extendidos por casi todo el mundo [45]. De un auge semejante gozaron también los *redentoristas*, que en 1900 estaban propagados en 132 residencias, 30 de ellas en Italia, y desde 1894 fueron de nuevo admitidos en Alemania [46]. Los *salesianos* de don Bosco, que en 1888, a la muerte de su fundador, contaban 774 miembros en 57 residencias, se extendieron también fuera de Italia y en 1900 alcanzaron la cifra de unos 2000 en 300 casas (desde 1903 también en Austria) e intensificaron su actividad misionera [47] iniciada en 1875. Los *palotinos* (aprobados definitivamente en 1904) [48] sólo alcanzaron un desarrollo más considerable después de la primera guerra mundial.

Numéricamente van en cabeza de todas las congregaciones femeninas las *hijas de la caridad, de san Vicente de Paúl*, que raras veces se vieron afectadas por prohibiciones oficiales, y aun éstas fueron de breve duración, debido a que no se podía pres-

---

43. A. WULF, *Compendium of the History of the Cistercian Order* (Milwaukee 1944); CH. GROLLEAU - G. CHASTEL, *L'ordre de Cîteau. La trappe*, París [2]1954.

44. DANSETTE (bibliogr. cap. XVI) 26s. Monseñor Sueur, obispo de Aviñón, había dado el *imprimatur* a su libro *Les religieuses enseignantes*. El adversario declarado era el arzobispo de Aix. Se trataba de adoptar el plan de enseñanza de las *écoles normales* a fin de preparar adecuadamente a las alumnas para sus funciones docentes.

45. HI VII, 844 (bibliogr.) 847.

46. HI VII, 844 (bibliogr.) 845.

47. A. SCHMITT, en LThK[2] IX, 263s; HI VII, 805 (bibliogr.).

48. HI VII, 583.

cindir de su asistencia a los enfermos[49]. A finales del siglo se contaban unas 30 000 religiosas en 2500 casas. Las «Damas del Sagrado Corazón de Jesús», fundadas en París, vieron iniciado en 1879 el procèso de beatificación de su fundadora, Magdalena Sofía Barat[50].

Un rasgo característico de la actividad del general de los dominicos Andreas Frühwirth fue la atención especial que prestó a la situación financiera de las provincias de su orden y del generalato. Es verdad que las bases económicas desempeñaron siempre un papel considerable en la historia de las órdenes y de las congregaciones; sin embargo, es natural que las condiciones de la era industrial tuvieran también repercusiones en este sector. Un buen ejemplo de esto ofrecen los *asuncionistas*, con la fundación de su editorial la «Bonne Presse»[51]. Mientras que los vaivenes políticos del tiempo afectaron muy desfavorablemente a esta congregación en Europa, aunque menos en el próximo Oriente, en cambio otras dos iniciativas de la época aprobadas sólo a comienzos del siglo XX, pudieron desarrollarse sin impedimentos de parte de los factores políticos: la de los salvatorianos, «Societas Divini Salvatoris», SDS y la de los misioneros de Steyl, «Societas Verbi Divini», SVD. En las mismas biografías de los fundadores de estas sociedades, aunque escritas en tono hagiográfico, se advierte cómo se asocia un compromiso religioso perfectamente auténtico con las virtudes del *manager* industrial.

El fundador de los *salvatorianos*, Johann Baptist Jordan[52], era un pintor decorador, que aun sin seguir los cursos oficiales, había cursado privadamente un plan completo de segunda enseñanza y en 1878, una vez sacerdote, había recibido una beca en Roma por mediación de su párroco. Este alemán (1848-1918) nacido en el alto Rin (Baden) obtuvo en 1880, por medio del cardenal Bilio, una audiencia de León XIII, cuya bendición para la fundación de su «Apostolische Lehrgesellschaft» (= Sociedad apostólica de en-

---

49. Sobre su historia después de la revolución francesa: HI VII, 138s 354s.

50. HI VII, 344 (bibliogr.).

51. J. MONVAL, *Les Assomptionnistes*, París 1939, sobre su papel en Francia: cap. VI; en el próximo Oriente: cap. XXV.

52. P. PFEIFFER, *J.-B. Jordan und seine Gründungen*, Roma 1930, el autor es el segundo superior general de la congregación; E. FEDERICI, *G.-B. Jordan*, Roma 1948; sobre la primera época: B. LÜTHEN, *Die Gesellschaft des Göttlichen Heilandes* (1911).

señanza) en Roma interpretó extensivamente. Se aseguró su posición con recomendaciones de los cardenales Hergenröther y Parocchi. Por medio de su revista «Der Missionär» (El Misionero), con aprobación del obispo de Linz, pero que dirigía desde Roma, quiso organizar una «federación» cuyo programa no acusaba contornos germanos, pero que era interesante en su estructura social [53]. Su problema capital era de reunir sacerdotes formados, por lo cual trató de educar a jóvenes con procedimiento rápido, tomando como modelo el que había seguido él mismo. No obstante considerables dificultades, también de índole financiera [54], consiguió, después de encargarse de una misión en Assam, ir fundando una residencia tras otra: en 1890 en Tívoli, en 1892 en Viena, luego en América del Norte y del Sur, en 1898 en Merano, luego en Rumanía, Bélgica, Brasil (1902), partiendo las más de las veces de pequeños comienzos. Con no mucho entusiasmo se decidió en 1902 a celebrar un capítulo general. Al parecer no carecía de fundamento la crítica que el capítulo de 1906 formuló contra el superior general, sumamente voluntarioso [55]. Sólo bajo el sucesor de Jordan, su biógrafo P. Pfeiffer († 1945), comenzó la gran expansión de esta congregación.

Arnold Janssen (1837-1909), fundador de la *obra de misiones de Steyl* [56], era hijo de un empresario de transportes en el bajo Rin, sacerdote y profesor de instituto en 1861 comenzó también su actividad con la fundación de una revista, el «Pequeño Mensajero del Corazón de Jesús» (1874). Tras un viaje emprendido en busca de recursos financieros por Alemania y Austria, el año 1875 adquirió en la localidad holandesa de Steyl (Steijl) muy próxima a la frontera, un terreno con una vieja posada, donde fundó una sociedad con un oficial carpintero, un hermano franciscano

53. Estaban previstos tres grados: 1) Miembros plenos (sacerdotes y seglares); 2) «colaboradores» permanentes con formación académica; 3) los lectores de la revista, que debía interesar a todos los sectores, desde el clero hasta las muchachas de servicio (P. PFEIFFER, o.c. 71s).

54. En 1882, debido a reparos puestos por la curia, hubo de cambiar el título de su sociedad, suprimiendo la palabra «apostólica»; en 1886 tuvo dificultades, porque no estableció bien los límites del significado «con aprobación eclesiástica»; en 1892 recibió como visitador a un carmelita, «pesada cruz» para Jordan (P. PFEIFFER, o.c. 260), aunque seguramente también para el visitador.

55. P PFEIFFER, o.c. 336-339; un fiel auxiliar fue el sacerdote de Westfalia, B. Lüthen.

56. H. FISCHER, S.V.D , *Arnold Janssen. Gründer des Steyler Missionwerkes*, Steyl 1919.

y su hermano carnal, capuchino de Münster. Sus planes tropezaron con gran escepticismo por parte del clero y de los obispos. Además, su estilo a todas luces autocrático, hizo que en 1876 casi todos los miembros de la sociedad le abandonaran [57]. El mismo año Janssen, que había reclutado a un hábil ecónomo, Nikolaus Blum, más tarde su sucesor en el cargo de superior general, comenzó la reedificación de Steyl, aunque sólo disponía de la décima parte de la suma necesaria para la construcción y al cabo de pocos años tenía deudas por valor de 300 000 marcos. Cuando en 1886 estuvo terminada la gran fundación de San Miguel con doble iglesia, quedaron cubiertas las deudas. Al «Mensajero del Corazón de Jesús» se añadieron luego la revista ilustrada «La santa Ciudad de Dios» y un calendario, para lo cual disponía de imprenta propia con mano de obra barata proporcionada por los hermanos legos. El año 1888 tuvo lugar la fundación de San Rafael en Roma, en 1889 la de San Gabriel en Viena, en 1892 la de Heiligkreuz en Neisse [58], en 1898 la de San Wendel en Renania, en 1904 la de San Ruperto en Bischofshofen (Salzburgo). Janssen obraba conforme al principio de que la cuestión no era la de si había dinero, sino la de si la construcción era necesaria [59]. En la cuestión del capítulo general procedió Janssen totalmente como J.-B. Jordan: lo difirió cuanto le fue posible (en 1884 tuvo lugar el primero con

---

57. Muy negativo fue el juicio de Vaughan, el futuro cardenal inglés, que había fundado la misión Mill Hill (HI VII, 804) y visitó a Janssen: No estaba suficientemente formado en teología y era poco práctico. De hecho los intereses de Janssen por la teología debieron de ser muy escasos, y a esto se debieron sus desavenencias con el Dr. theol. v. Essen, hacia el que el arzobispo Melchers había querido orientar la actividad de Janssen (H. FISCHER, o.c. 382; Janssen se cuidaba poco de «profesores sabios»). «Poco práctico» no era por cierto el organizador, sino más bien un audaz *manager*. Ahora bien, el estilo de la dirección de Janssen era muy poco confortante (por ejemplo, discusión sobre quién y cuándo celebra), aunque halló apoyo en el obispo de Roermond, que llamaba «socialdemócratas» a los contradictores (H. FISCHER, o.c. 155). Son características unas palabras de Janssen del año 1900, citadas por H. FISCHER, o.c. 436: «Por lo que hace a los hermanos, que lean a lo sumo periódicos de la índole de las hojas dominicales, que seguramente bastan.» Sobre el apoyo de que gozó Janssen en la jornada católica: KISSLING II, 126-130.

58. Heiligkreuz fue objeto de tendencias políticas. Bismarck favoreció a los de Steyler como misioneros contra los jesuitas. Heiligkreuz estuvo implicada en la cuestión del protectorado de Chantung del Sur, donde actuaba como obispo de misión Anzer, SVD. El gobierno prusiano quería que Steyl no fuera congregación papal, cosa que el obispo-príncipe Kopp propendía a tolerar, aunque se opuso a los planes de Janssen. Los silesianos eran tan poco entusiastas de la fundación como los de Salzburgo de la suya; se recelaban actividades financieras.

59. H. FISCHER, o.c. 188s.

4 sacerdotes, en 1885 con 12, únicos con derecho al voto). Las constituciones estaban concebidas de forma muy centralista (en lugar de provincias, sólo «regiones»), en 1901 fueron aprobadas sólo con reservas, y tras algunas vacilaciones por razón de las competencias del capítulo general fueron confirmadas en 1905 (definitivamente sólo en 1910)[60].

Las congregaciones femeninas, dado que se dedicaban principalmente, aparte de la enseñanza, a las obras de caridad y a la asistencia de los enfermos, fueron por lo regular menos afectadas por las leyes contra las órdenes religiosas. Por esta razón y por su religioso espíritu de sacrificio, pudieron seguir desarrollándose también bajo el pontificado de León XIII. Las religiosas de san Carlos Borromeo, originarias de Nancy, partiendo de allí habían fundado nuevas congregaciones en Alemania, en Austria y en los Países Bajos, que desplegaron una actividad considerable (el hospital de santa Heduvigis, fundado en Berlín en 1846, asistió en 1895 a 5500 enfermos). Junto con la mayor congregación femenina de las Hijas de San Vicente de Paúl (v. antes), fueron fundadas también sociedades menores, como la de las Hermanas de Niederbronn (1880: casa madre y generalato en Oberbronn/Alsacia) y las Hermanas de Ingenbohl (confirmadas por el papa en 1894), muy estimadas por encima de los límites confesionales[61].

Si se da una ojeada a la historia de las congregaciones religiosas más antiguas y a la de las nuevas fundaciones durante el pontificado de León XIII, llama la atención por un lado la voluntad tanto de renovación intraeclesial (no en último término en las misiones extranjeras), como de actividad social en la escuela, en el cuidado de los enfermos, en la acción social, y por otro, la asombrosa fuerza de atracción que de las órdenes y congregaciones dimanaba sobre una parte considerable de la juventud en la Iglesia católica. A este influjo se oponían absolutamente, prescindiendo de las medidas políticas opresivas, las ideas generales de la época, la resignación y el escepticismo que se propagaban más

---

60. Sobre la actividad misionera de esta y de otras congregaciones, cf. parte tercera.

61. W. HOHN, *Die Barmherzigen Schwestern vom hl. K. Borromäus*, Tréveris 1900; id., *300 Jahre Barmherzige Schwestern vom hl. Vinzenz von Paul*, Munich 1933; H.C. WENDLANDT, *Die weiblichen Orden und Kongregationen der kat. Kirche und ihre Wirksamkeit in Preussen. 1816-1918*, Paderborn 1924; A. SINNINGEN, *Kath. Frauengenossenschaften Deutschlands*, Düsseldorf ²1944, bibliogr.

y más y la mentalidad resultante de la creciente tecnificación de la existencia. Ahora bien, las congregaciones religiosas hallaron en los catolicismos que adquirían conciencia de su identidad una resonancia de la resistencia contra la secularización de la vida, así como la prontitud para una entrega de motivación religiosa, que eran testimonio de la fuerza vital de la Iglesia católica. Esta vitalidad se mostró particularmente en las congregaciones de «votos simples», que entonces gozaron ya de pleno reconocimiento. Recoger y aunar los impulsos y eliminar o evitar inútiles desparramamientos de energías, hacer que las congregaciones religiosas estuvieran al servicio de la concepción de su pontificado era la finalidad de la legislación eclesiástica de León XIII, una de cuyas características más significativas es la concentración de las órdenes y congregaciones en Roma.

Históricamente se comprende que tal empeño tropezara con las mayores dificultades precisamente en la orden más antigua de Occidente, los benedictinos: Su estructura descentralizada había respondido a las libertades específicas de la sociedad feudal. El principio de la centralización era el principio de la creciente sociedad altamente industrial, y era también el principio de León XIII y de sus sucesores en el sentido de una economía de las fuerzas espirituales. La mayor parte de las congregaciones religiosas fueron inducidas a establecer su sede central en Roma. Pío X creó en 1908 la «Sacra congregatio negotiis religiosorum sodalium praeposita», como instancia directiva suprema de los Institutos religiosos de la Iglesia latina, a la que están sometidos todos los religiosos de ambos sexos.

XVIII. La polémica sobre la música sacra

Por Oskar Köhler

Profesor de la Universidad de Friburgo de Brisgovia

BIBLIOGRAFÍA: K. Weinmann, *Geschichte der Kirchenmusik, mit besonderer Berücksichtigung der kirchenmusikalischen Restauration im 19. Jh.*, Munich 1906, [2]1913; Weinmann fue durante 1873-1929 presidente general de la Allgemeinen Caecilienverbandes); O. Ursprung, *Die katholische Kirchenmusik*, Postdam 1931, 250-285; E. Bücken, (dir.), *Hdb. der Musik-*

wissenschaft; K.G. FELLERER, *Der gregorianische Choral,* Ratisbona 1936; id., *Geschichte der kath. Kirchenmusik,* Düsseldorf ²1949, 143-162; F. HABERL, *Cäcilianische Kirchenmusik,* en «Zs. f. Kirchenmusik» 74 (Colonia 1954) 121-132; F. KRIEG, *Katholische Kirchenmusik,* Teufen-St. Gallen 1954 (las partes históricas de E. TITTEL; 53 134-142, con bibliografía; P. COMBE, *Histoire de la restauration de chant grégorien d'après des documents inédits,* Solesmes 1969; H. HUCKE, *Die Anfänge des Cäcilienvereins,* en «Musik und Altar» 22 (Friburgo de Brisgovia 1970) 159-178; K.G. FELLERER, *Grundlagen und Anfänge der kirchenmusikalischen Organisationen F.X. Witts,* en KmJb 55 (1971) 33-60; J.M. BANDUCCIO, *Relazioni del P.A. De Santi SJ con la congr. dei Riti circa la musica sacra dal 1887 al 1902,* en AHSJ 42 (1973) 128-160.

Dado que la música sacra está directamente ligada a la acción litúrgica, la cuestión de cómo se puedan conciliar las formas de expresión musical del «espíritu del tiempo» con los actos del culto divino surgió en forma todavía más crítica que en las artes plásticas [1]. Si bien la subjetividad religiosa en las obras de música sacra de un Franz Schubert tenían perfecta correspondencia con el subjetivismo dentro de la religiosidad general [2], sin embargo es cierto que las creaciones representativas del clasicismo y romanticismo musical proceden del espíritu moderno nacido de la revolución y con gran frecuencia sólo toman el culto cristiano como pretexto para sus producciones.

Mientras que en Francia la dedicación al canto gregoriano en el monasterio benedictino de Solesmes era ante todo un asunto esotérico e histórico, y la *schola cantorum* —que, como en todos los países románicos, fue introducida de nuevo según el modelo de la basílica de Letrán (1868)—, vivía en buena armonía con el tan propagado *plain-chant,* adaptación popular del coral, y ni la «Misa de santa Cecilia» (1882) de Charles Gounod ni la armonía romántica de César Franck († 1890) parecían cosas chocantes, en el catolicismo alemán, en cambio, surgió un movimiento que quería restaurar la música religiosa «pura»; se creía que la reforma de la música sacra, sin duda alguna necesaria, debía lograrse ante todo mediante una amplia desviación del proceso moderno.

El ejemplo alemán halló eco en otros muchos catolicismos (Holanda, Bélgica, Irlanda, América del Norte), pero desde luego no

1. Cf. cap. XIX.
2. Cf. cap. XVI.

en Austria, donde se procuraba más bien integrar en el espíritu de la Iglesia las formas contemporáneas.

Lo que santo Tomás de Aquino significaba para la filosofía y la teología debía significar Pierluigi da Palestrina († 1594 en Roma) para la renovación de la música de la Iglesia [3]. La frase y la declamación del «estilo de Palestrina» se habían renovado en Alemania en la primera mitad del siglo XIX. Ratisbona, sede episcopal de Michael Sailer, era el centro que daba la pauta. Karl Proske († 1861), con sus ediciones de los siglos XVI y XVII, fundó la tradición que partió de esta ciudad. El que en adelante los músicos que componían «como Palestrina» — M. Haller († 1915 en Ratisbona) fue llamado el «Palestrina del siglo XX» — no fueran capaces de crear obras de importancia, fue debido al procedimiento de copia externa; más importante es el que, gracias también al empeño de la suprema autoridad eclesiástica, fuera canonizada la *musica a cappella* de la polifonía vocal, lo cual fue a la vez una falsa interpretación historicizante del gran maestro Palestrina y una marginación de la originalidad artística. Si antes se había criticado a la música de la Iglesia por haberse formado a partir de los elementos de la sinfonía y de la ópera [4], ahora, con la separación de «música sacra» y «música profana», se veía la Iglesia segregada del mundo.

En la música instrumental, que por cierto todavía se seguía cultivando, aunque con notables restricciones, tal como la componían directores de música de la Iglesia, descuella en forma significativa el belga Edgar Tinel († 1912), porque no se avino a aquella separación, pero sus composiciones fueron pocas veces ejecutadas [5]. En la jornada católica de 1868, el sacerdote F.X. Witt (1834-1888) fundó la «Asociación general de Santa Cecilia para los países de habla alemana», que Pío IX confirmó en 1870 como organización de derecho pontificio con un cardenal protector. El breve contiene los estatutos que la asociación había presentado, cuyo primer quehacer viene designado así: «El canto gregoriano o *cantus planus* debe cultivarse intensamente en todas partes. El canto

3. FELLERER, *Geschichte* 148 150 y LThK² VIII, 3.
4. F. KRIEG, o.c. 129.
5. K. WEINMANN, o.c. 249-254; Tinel, en conexión con J.S. Bach, contrapuso «la viva credibilidad y religiosidad de su obra» al formalismo que seguían las organizaciones de música eclesiástica; cf. FELLERER, *Geschichte* 148.

polifónico *(cantus figuralis)* de compositores anteriores o recientes debe ser promovido, supuesto que responda a las leyes eclesiásticas.» Aunque en este documento no se mencionaba a Palestrina, éste era el ideal del movimiento ceciliano [6]. La asociación así autorizada determinó en su catálogo de la agrupación lo que es música religiosa [7].

La lucha por el verdadero canto católico de la Iglesia vino a ofrecer uno de los campos de batalla considerados como más importantes en la polémica con el espíritu del tiempo [8]. Las desviaciones fueron condenadas con extremada intolerancia, invocándose para ello a la Iglesia [9]. También el cántico católico alemán, cuya riqueza había sido redescubierta por el romanticismo, estuvo en parte bajo el influjo del cecilianismo [10] y fue enriquecido con cánticos melosos, especialmente en boga en conventos femeninos. F.X.

---

6. Sobre el breve *Multum ad movendos animos* de 16 de diciembre de 1870; H. HUCKE, o.c. 164ss. Se expresa sin duda una peculiaridad del carácter de F.X. Witt en la afirmación de Hucke: «...las mejores obras del "estilo de Witt" se adaptan mucho más en lo esencial, es decir, en la ilustración de la melodía eclesiástica y del texto, al canto coral, que muchísimas obras del estilo de Palestrina» (cit. ibid. 172). FELLERER, *Grundlagen* 34, encuadra con razón a F.X. Witt en la situación histórica, lo cual sin embargo no hace superflua la lectura del trabajo de H. HUCKE.

7. El neoceciliano K. WEINMANN, o.c. 189-204 considera justificado el juicio sobre la «aprovechabilidad litúrgica», aunque critica el que se formulara también un juicio artístico. O. URSPRUNG, o.c. 280, considera que el colegio de recopiladores del catálogo de la asociación fue un obstáculo para un ulterior desarrollo, porque tomaron como pauta «un estilo del tiempo rebajado al nivel de música utilitaria», o bien la fijación historicizante en Palestrina que, por otra parte, se había acomodado ya mucho a los gustos del siglo XVI. FELLERER (MGG II, 623s) dice del catálogo que es el «reconocimiento de la enorme cantidad de composiciones religiosas carentes de toda importancia artística, con frecuencia ni siquiera correctas desde el punto de vista de la composición.. » KRIEG, que intenta atribuir méritos históricos a F.X. Witt, «espíritu de fuego purificador» (o.c. 137), habla de la «armonía devocional» (o.c. 134) del catálogo de la asociación. F.X. Haberl, paladín de la edición de canto gregoriano de Ratisbona, había aspirado originariamente a un índice de música prohibida en la Iglesia; H. HUCKE, o.c. 171. De acuerdo con estas ideas juzgó el catálogo de la asociación; cf. también FELLERER, *Geschichte* 155.

8. F.J. SELBST, *Der katholische Kirchengesang*, Ratisbona 1880: «¡Horror, vergüenza de nuestro siglo progresista! El movimiento ceciliano es una regresión a la tenebrosa edad media. » (133).

9. P. KRUTSCHEK, *Die Kirchenmusik nach dem Willen der Kirche. Eine Instruktion*, Ratisbona 1891: Desde luego, no todos tienen que ser miembros de la Asociación de Santa Cecilia. pero todos tienen que seguir sus normas, pues «de lo contrario se contradice a la Iglesia misma» (240s). A los que lo tachaban de fanático, replicaba: «Yo llamo al diablo, diablo, y a Cristo le llamo mi Dios y Señor.»

10. W. BÄUMKER, *Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen*, 4 vols., Friburgo de Brisgovia 1886-1911. En los estatutos de la Asociación de Santa Cecilia incorporados al breve pontificio se habla de la tolerancia del cántico religioso en actos de devoción; no se menciona la práctica alemana del cántico durante la misa; H. HUCKE, o.c. 168s.

Witt, que no obstante su belicosidad era uno de los espíritus con mayor amplitud de miras en el movimiento, no quería que fuese excluida la música instrumental y esperaba «un Palestrina de la moderna música de orquesta», refiriéndose sin duda a Franz Liszt [11], con cuyo aprecio contaba. El gran mérito del cecilianismo, cuyos efectos fueron duraderos, consistió en haber visto la relación problemática de la música clásica y romántica con la acción litúrgica; la inevitable insuficiencia de esta tentativa de solución, que se ha de enfocar en el contexto global de la historia de la Iglesia de entonces, se nos muestra con máxima claridad en la circunstancia de que Anton Bruckner (1824-96), romántico que basó su música de Iglesia en la objetividad litúrgica [12], no consiguió hacerla triunfar.

El cecilianismo, respaldado con la autoridad eclesiástica [13], se propagó por casi todos los países en el último tercio del siglo XIX (si bien ya en 1868 se había fundado en los Países Bajos una «Asociación de San Gregorio»). Su influjo fue especialmente marcado en Irlanda. En el país de Giuseppe Verdi (1813-1901), donde era especialmente problemático el influjo del estilo de la ópera nacional, el «Regolamento per la musica sacra en Italia» del año 1884 disponía: Fuera del órgano sólo se admiten trompetas, flautas y timbales, e «instrumentos análogos, que eran ya corrientes en el pueblo israelita». La atención se centraba en el canto coral, promovido por decretos eclesiásticos. También se podía observar cierto influjo del cecilianismo.

Casi dos decenios después de la muerte de Palestrina había aparecido en Roma, en la *Stamperia medicaea*, tipografía fundada por el cardenal Fernando Medici y G.B. Raimundi, una edición de los graduales romanos, en la que las melodías gregorianas fue-

11. *Ursprung* 280. Franz Liszt (1811-1886), que en 1865 recibió en Roma las órdenes menores, procuró combinar en sus obras de música religiosa el canto gregoriano, la polifonía vocal y la orquesta moderna (Fellerer, *Geschichte* 146).

12. F. Krieg, o.c. 146s: «La emancipación personal de Bruckner (como romántico) presta mayor servicio a la comunidad (de la Iglesia) que la imitación ortográfica de viejos estilo.» Fellerer, *Geschichte* 147: «Con Bruckner había dado el arte sinfónico su máximo desarrollo a la música de la Iglesia, así como en el siglo XVI había alcanzado la polifonía en Palestrina la máxima expresión eclesiástica.» Naturalmente, también desempeñan gran papel las dificultades de la ejecución

13. F.X. Witt llegó, por cierto, al límite de su purismo cuando en una carta dirigida en 1884 a León XIII se quejaba del prefecto de la Congregación de Ritos, cardenal Bartolini, porque éste, en una carta al fundador de la «Associazione di S. Cecilia» había calificado de «selectos y serios» a Haydn, Mozart y Cherubini». Bartolini supo desquitarse cuando fue nombrado cardenal protector de la Asociación de Santa Cecilia; H. Hucke, o c. 173s.

ron elaboradas según principios conformes a la época [14]. Esta publicación, a la que se había prestado poca atención, fue utilizada en Malinas en 1848, pero sólo tuvo trascendencia en la historia de la Iglesia gracias a las reimpresiones emprendidas desde 1871 en la editorial Pustet de Ratisbona. El inspirador y promotor fue el sacerdote F.X. Haberl (1840-1910), que después de varias temporadas pasadas en Roma fue nombrado maestro de capilla en Ratisbona, donde en 1874 fundó una escuela de música eclesiástica [15]. La Congregación de Ritos otorgó a la editorial Pustet el derecho exclusivo por 30 años, aunque ya entonces era controvertida la consistencia histórica de la *Stamperia Medicaea* [16]. Un decreto de la Congregación de Ritos de 14 de abril de 1877 dio a la edición un carácter por lo menos oficioso. Entre tanto en Solesmes el benedictino J. Pothier (1835-1923) [17], había emprendido por encargo de Dom Guéranger sus investigaciones sobre el canto coral, con la intención de expurgarlo de galicanismos y de restablecer la tradición. Después de la publicación de los principios de Solesmes, en 1882 se organizó en Arezzo un congreso, contra el que sin embargo la Congregación de Ritos reaccionó el 10 de abril de 1883 con una renovada legitimación de la edición de Ratisbona, confirmada explícitamente por León XIII el 26 de abril, que hacía notar que los deseos del papa deben entenderse como órdenes. En Ratisbona luchó Witt, y sobre todo Haberl, con bastante acaloramiento por su propia idea, sin descuidar remitirse a la autoridad romana [18]. Sin embargo, una vez vencido el plazo del privilegio de impresión, León XIII vio en su Breve *Nos quidem* dirigido al abad de Solesmes el 17 de mayo de 1901, la ocasión de salir

---

14. L. Kunz, *Medicaea,* en LThK² VII, 230. La edición apareció en 1614-15.

15. F.X. Haberl se hizo benemérito con ediciones de Palestrina y de Orlando di Lasso.

16. Un «promemoria» de R. Schlecht y otros (1869) a la conferencia episcopal alemana (cit. en P. Ursprung, o.c. 269). L. Kunz, en LThK² VII, 230 habla de un «encargo romano» a Pustet; Ursprung: «Sea que la comisión romana del canto coral hubiera optado ya definitivamente por una edición revisada de la Medicaea o que la editorial Pustet de Ratisbona hubiera presentado una petición en este sentido.» F. Krieg, o.c. 53: Los de Ratisbona, «con buena fe» en la Medicaea, realizaron «un trabajo litúrgico de pioneros».

17. En 1880 aparecieron *Les mélodies grégoriennes d'après la tradition;* desde 1883, la edición del canto coral. Sobre la lucha de los de Ratisbona contra Solesmes: P. Combe, o.c. 209.

18. P. Krutschek: «No comprendo cómo en vista de las declaraciones oficiales de Pío IX, de León XIII y de la congregación de Ritos se pueda decir todavía que yo recomiendo un falso canto coral, y es lástima gastar palabras para refutarlo», o.c. (nota 9), prólogo de la 2.ª edición, XXI.

del dilema. El *motu proprio Inter pastoralis officii* de Pío X del año 1903 inició una nueva fase en la concepción del canto gregoriano [19].

XIX. EL ARTE RELIGIOSO EN LOS SIGLOS XIX Y XX

Por Günter Bandmann

Profesor en Bonn

La bibliografía de este capítulo es sólo una selección.

BIBLIOGRAFÍA: *Arte y culto:* C. MEYER, *Über das Verhältnis von der Kunst zum Kultus. Ein Wort an alle gebildeten Verehrer der Religion und der Kunst,* Zurich 1837; F. SPITTA, *Gotteshaus und Kunst,* Estrasburgo 1895; A. EHRHARD, *Katholisches Christentum und moderne Kultur,* Maguncia-Munich 1906; G.F. HARTLAUB, *Kunst und Religion. Ein Versuch über die Möglichkeit neuer religiöser Kunst,* Munich 1919; I. HERWEGEN O.S.B., *Das Kunstprinzip der Liturgie,* Paderborn 1920; id., *Kunst und Mysterium,* Münster en Westfalia 1929; R. GUARDINI, *El espíritu de la liturgia,* Araluce, Barcelona ²1945; id., *Los signos sagrados,* Ed. Surco, Buenos Aires 1946; J. VAN ACKEN, *Christozentrische Kirchenkunst. Ein Entwurf zum liturgischen Gesamtkunstwerk,* Gladbach ²1923; G. MENSCHING, *Die liturgische Bewegung in der evangelischen Kirche. Ihre Formen und ihre Probleme,* Tubinga 1925; C. GRÖBER, *Kirche und Künstler,* Friburgo de Brisgovia 1932; W. STÄHLIN, *Berneuchen,* Kassel ²1939; P. LARSCH - R. KRAMREITER, *Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie,* Viena-Klosterneuburg 1939; K.B. RITTER, *Die Liturgie als Lebensform der Kirche,* Kassel 1946; TH. KLAUSER, *Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geist der römischen Liturgie,* Münster en Westfalia 1955; F. KOLBE. *Die liturgische Bewegung,* Aschaffenburg 1964; U. RAPP O.S.B., *Konzil, Kunst und Künstler. Zum VII. Kapitel der Liturgiekonstitution,* Francfort del Meno 1965; TH. FILTHAUT, *Kirchenbau und Liturgiereform,* Maguncia 1965; D.F. DEBUYST O.S.B., *Architecture moderne et célébration chrétienne,* Bruselas 1966; W. BIRNBAUM, *Die deutsche evangelische liturgische Bewegung,* Tubinga 1970.

19. P. KRIEG 139s: F.X. Haberl «soportó con dignidad y sumisión este rudo golpe que aniquiló el trabajo de su vida sobre el canto coral». Sobre su reacción al breve de León XIII de 1901 puede verse su artículo *Geschichte und Wert der offiziellen Choralbücher,* en «Kirchenmusikalisches Jahrbuch» 1902. En Alemania formuló la crítica de la edición de Ratisbona, del canto coral: R. MOLITOR O.S.B., *Die nachtridentinische Choral-Reform in Rom,* Beuron 1902. La apertura tuvo lugar en Roma mediante un *votum* de la Congregación de Ritos, redactado por A. de Santi S.I. en unión con Solesmes. Texto latino-alemán del *motu proprio* de Pío X, en P. KRIEG, o.c., apéndice. Cf. cap. XXVII; ibid., sobre A. de Santi.

Arte religioso del s. XIX. A. REICHENSPERGER, *Vermischte Schriften über christliche Kunst,* Leipzig 1856, K. CLARK, *The Gothic Revival,* Londres [2]1950; A. ADDISON, *Romanticism and the Gothic Revival,* Philadelphia 1938; A. KAMPHAUSEN, *Gotik ohne Gott. Ein Beitrag zur Deutung der Neugotik und des 19. Jh.,* Tubinga 1952; C. GURLITT, *Die deutsche Kunst des 19. Jh.,* Berlín 1899; R. ZEITLER, *Die Kunst des 19. Jh.* (Propyläen-Kunsgeschichte, vol. 11), Berlín 1964; D. LENZ O.S.B., *Zur Ästhetik der Beuroner Schule,* Viena [4]1912; J. KREITMAIER S.J., *Beuroner Kunst. Eine Ausdrucksform der christlichen Mystik,* Friburgo de Brisgovia 1923; A. CINGRIA, *La décadence de l'Art Sacré,* Lausana 1917; *Triviale Zonen in der religiösen Kunst des 19. Jh.* (Studien zur Philosophie und Lit. des 19. Jh.), vol. 15, Francfort del Meno 1971; G. GERMANN, *Gothic-Revival in Europe and Britain,* Londres 1972; A. MEYER, *Neugotik und Neuromanik in der Schweiz. Die Kirchenarchitektur des 19. Jh.,* Zurich 1973; H. SEDLMAYR, *Verlust der Mitte,* Salzburgo 1948; N. PEVSNER, *Wegbereiter moderner Formgebung,* Hamburgo 1957, trad. ingl. 1946.

Arte religioso del s. XX. TH. WIESCHEBRINK, *Die kirchliche Kunstbewegung in der Zeit des Expressionismus, 1917-1927,* tesis, Münster en Westfalia 1932; P.P. REGAMEY, *Kirche und Kunst im 20. Jh.,* Graz-Colonia-Viena 1954, trad. franc. 1953; P.R. BOVING O.F.M., *Kirche und moderne Kunst,* Bonn 1922; P. METZ, *Abstrakte Kunst und Kirche. Studie über die Kunst in der Heilgeschichte,* Nuremberg 1954; H. SCHNELL, *Zur Situation der christlichen Kunst,* Munich 1962; J. PLAZAOLA S.J., *El arte sacro actual,* Madrid 1965.

Arquitectura religiosa en el s. XIX y XX. E. KAUFMANN, *Architecture in the Age of Reason. Baroque and Post-Baroque in England, Italy and France,* Cambridge, Mass. 1955; P. HAUTECOEUR, *Histoire de l'architecture classique en France* VII, París 1963; A. REICHENSPERGER, *Die christlich-germanische Baukunst und ihrer Verhältnis zur Gegenwart,* Tréveris 1852; H. LÜTZELER, *Der Kölner Dom in der deutschen Geistesgeschichte,* Bonn 1948; A.W.N. PUGIN, *True Principles of Pointed or Christian Architecture,* Londres 1841; id., *An Apology for the Revival of Christian Architecture in England,* Londres 1843; W. WEYRES-A. MANN, *Hdb. der rheinischen Baukunst des 19. Jh., 1800-1880,* Colonia 1968; G. PALM, *Von welchen Prinzipien soll die Wahl des Baustyls insbesonders des Kirchenbaustyls geleitet werden?,* Hamburgo 1845; A. MANN, *Die Neuromanik,* Colonia 1966; F. SCHUMACHER, *Strömungen zur deutschen Baukunst seit 1800,* Leipzig 1935; J. GERHARDY, *Praktische Ratschläge über kirchliche Gebäude, Kirchengeräte und Paramente,* Paderborn 1895; R.B. WITTE, *Das katholische Gotteshaus,* Maguncia [2]1951; W. WEYRES - O. BARTNING, *Kirchen. Handbuch für den Kirchenbau,* Munich 1959; H. MUTHESIUS, *Die neuere kirchliche Baukunst in England,* Berlín 1901; H. LÜTZELER, *Der deutsche Kirchenbau der Gegenwart,* Düsseldorf 1934; R. SCHWARZ, *Vom Bau der Kirchen,* Wurzburgo 1938, Heidelberg 1947; F. PFAMMATER, *Betonkirchen,* Zurich 1948; H. BAUR - F. METZGER, *Kirchenbauten,* Zurich-Wurzburgo 1956; R. SCHWARZ, *Kirchenbau. Welt vor der Schwelle,* Heidelberg 1960; J. PICHARD, *Les églises*

nouvelles à travers le monde, París 1960; H. MUCK S.J., *Sakralbau heute,* Aschaffenburg 1961; H.-E. BAHR, *Kirchen in nachsakraler Zeit,* Hamburgo 1968; CHR. M. WERNER, *Das Ende des «Kirchen»-Baus. Rückblick auf moderne Kirchenbaudiskussionen,* Zurich 1971; H. SCHNELL, *Der Kirchenbau des 20. Jh. in Deutschland,* Munich-Zurich 1973.

Construcción de iglesias evangélicas. G. LANGMAACK, *Evangelischer Kirchenbau im 19. und 20 Jh.,* Kassel 1971; P. BRATHE, *Theorie des evangelischen Kirchengebäudes. Ein ergänzendes Kapitel zur evangelischen Liturgik,* Stuttgart 1906; M. MEURER, *Der Kirchenbau vom Standpunkt und nach dem Brauche der lutherischen Kirche. Geistlichen, Kirchenpatronen und Kirchenvorständen zur Orientierung dargeboten,* Leipzig 1877; O. MOTHES, *Handbuch des evangelisch-christlichen Kirchenbaues,* Leipzig 1898; W. DISTEL, *Protestantischer Kirchenbau seit 1900 in Deutschland,* Zurich 1933; O. BARTNING, *Von neuen Kirchenbau,* Berlín 1919; id., *Vom christlichen Kirchenbau,* Colonia 1928.

Pintura y ornamentación. F. NOVOTNY, *Painting and Sculpture in Europe, 1780-1880,* Harmondsworth 1960; J.W.V. GOETHE (J.H. MEYER), *Neudeutsche religiös-patriotische Kunst (Über Kunst und Altertum* I), 1817; K. ANDREWS, *The Nazarenes. A Brotherhood of German Painters in Rome,* Oxford 1964; H. SCHRADE, *Die romantische Idee von der Landschaft als höchsten Gegenstande der christlichen Kunst,* en «Neue Heidelberger Jahrbücher» 1931; R. IRONSIDE - J. GERE, *Pre-Raphaelite Painters,* Londres 1948; G. BRUNDU, *Preraffaelismo e Purismo,* en *Enciclopedia universale dell'Arte* X, 943-948; ST. WAETZOLDT, *Bemerkungen zur christlich-religiösen Malerei in der zweiten Hälfte des 19. Jh.,* en *Triviale Zonen in der religiösen Kunst des 19. Jh.* (Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jh., vol. 15), Francfort del Meno 1971; J. KREITMAIER S.J., *Von Kunst und Künstlern. Gedanken zu alten und neuen künstlerischen Fragen,* Friburgo de Brisgovia 1926; GR. HEXGES O.F.M., *Ausstattungskunst im Gotteshaus,* Berlín 1934; R. KOCH, *Das Kirchengerät im evangelischen Gottesdienst,* Hamburgo [3]1935; A. HENZE, *Kirchliche Kunst der Gegenwart,* Recklinghausen 1954.

Desde los comienzos de la historia de la Iglesia el arte religioso ha estado marcado por las relaciones de la Iglesia con el mundo contemporáneo y por las diferentes formas étnicas y temporales de la expectativa de la salvación. En este sentido, la obra de arte conserva gráficamente algo de las situaciones pretéritas y puede, debidamente descifrada, servir de fuente para la historia de la Iglesia. Es especialmente instructivo cuando la obra de arte informa sobre circunstancias que no se estimaron dignas de ser fijadas literariamente o no pasaron del subconsciente.

Si en este lugar, consagrado a los siglos XIX y XX, se elige

expresamente como tema el arte religioso eclesiástico, ello se debe a la circunstancia de que la función instrumental, transitoria, en cierto modo ingenua de la obra de arte cristiana, se ha convertido cada vez más, en nuestros días, en objeto de reflexión y de prescripción, con lo cual viene a ser también una «sección material» de la historia de la Iglesia.

La arquitectura

Desde el Tridentino [1] se hace la Iglesia consciente —sobre todo en los países dominados por la reforma al norte de los Alpes— del carácter específico de su actividad artística, y objetiva las formas cultivadas por ésta. Las ventanas de redientes y bóvedas con nervadura, aunque hace ya tiempo que no son usuales en la arquitectura profana, se consideran todavía como algo «de la Iglesia». En las zonas recuperadas para la Iglesia, en las que otrora había ejercido su influjo la reforma, se observan claros regresos a la arquitectura medieval. Surge un «estilo sacral» con dimensión histórica [2]. En cambio, en los países que fueron siempre católicos, el arte eclesiástico está en general en conexión con la simultánea evolución de los estilos. Tampoco pierde la vinculación con la estética que se va independizando, aunque el concepto de lo bello no es ya, como en la edad media, un concepto teológico [3].

Sin embargo, también aquí se observa que la Iglesia, desde los comienzos de la actividad de la Congregación de Ritos, se ve en la necesidad de promulgar decretos, edictos y recomendaciones pontificias y episcopales tocante a la actividad artística, con el fin de fijar los límites frente al protestantismo y frente a los sectores profanos que se van emancipando [4]. Las prescripciones se refieren

---

1. H. JEDIN, en HI V 768s.

2. E. KIRSCHBAUM, *Deutsche Nachgotik. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Architektur von 1550-1800*, Augsburgo 1930.

3. Sobre la estética medieval: E. de BRUYNE, *Études d'Esthétique médiévale* I-III, Brujas 1946; sobre la estética arquitectónica de los tiempos modernos: R. WITTKOWER, *Architectural Principles in the Age of Humanism*, Londres ³1962.

4. Las disposiciones pontificias se hallan en las CIC fontes, ed. dir. por P. GASPARRI - J. SERÉDI, Roma 1923-39 y en las AAS, Roma 1909ss. Análisis de temas concretos en C. GURLITT, *Kirchen*, Stuttgart 1906, *(Hdb. der Architektur* IV, 8,1) 63ss, 176-181; en R.B. WITTE, *Das katholische Gotteshaus*, Maguncia ²1951, 2ss y LThK² VI, 199-205 (A. FUCHS) y 682-687 (W. BRAUNFELS). Las decisiones fueron con frecuencia interpretadas y

en lo esencial al mantenimiento o a la continuación de la tradición cristiana, a la forma de evitar fenómenos escandalizantes y a la recomendación de representaciones que entrañen enseñanzas, así como al respeto de usanzas vinculadas a las regiones, supuesto que éstas no estén en contradicción con las prescripciones litúrgicas. La interpretación de estas prescripciones deja gran margen de libertad y permite tanto un estricto tradicionalismo, como también un creciente influjo de los diferentes artistas según el espíritu de los tiempos modernos. La Iglesia ha podido conservar la conexión con el arte general no sólo en el barroco y en el rococó, sino también en el clasicismo de tónica profana de finales del siglo XVIII, en el que la Ilustración erigió o por lo menos proyectó construcciones artísticas dedicadas al «Ser Supremo» o a las divinidades de la «naturaleza» o de la «razón» [5].

Respondiendo a la orientación hacia el arte griego en el marco del clasicsimo [6], también las Iglesias, como los palacios, teatros y museos, adornan su entrada con una fachada de templo griego en forma de pórtico de columnas con frontispicio. De esta asociación resulta en el clasicismo por un lado el peligro de que se esfumen las fronteras con la arquitectura profana y no destaque la finalidad sagrada de los edificios religiosos [7], pero por otro lado también, aunque más tarde, la oportunidad de buscar desde aquí una vía de acceso a la arquitectura primitiva del cristianismo [8].

---

matizadas mediante recomendaciones de concilios provinciales, en cuanto que el requerimiento pontificio de atenerse a la tradición (CIC 1164) fue restringido al empleo del estilo cristiano antiguo, del románico o del gótico o se recomendó especialmente la planta cruciforme. Las últimas declaraciones pontificias se hallan en el capítulo VII y último de la *Constitución sobre la Liturgia,* del concilio Vaticano II, de 1963 y en las instrucciones, directrices y complementos que siguieron. Sobre esto: H. SCHNELL, *Der neue Kirchenbau und die Konzilsberatungen,* en ThGl 53 (1963) y en U. RAPP O.S.B., *Konzil, Kunst und Künstler, Zum VII Kapitel der Liturgiekonstitution,* Francfort del Meno 1966.

5. E. KAUFMANN, *Architecture in the Age of Reason, Baroque and Post-Baroque in England, Italy and France,* Cambridge-Mass. 1955; K. LANKHEIT, *Der Tempel der Vernunft. Unveröffentliche Zeichnungen von Etienne-Louis Boullée,* Basilea-Stuttgart 1968.

6. D. WIEBENSON, *Sources of Greek Revival Architecture,* Londres 1969.

7. Así cambia varias veces su destino, sin especiales reconstrucciones, la iglesia de santa Genoveva en París, comenzada en 1764 por Soufflot y terminada en 1790. La fachada es la propia de un templo. Ya en 1791 la construcción es convertida en panteón de los grandes hombres de la libertad (Mirabeau, Marat, Voltaire y otros). En 1809 vuelve a convertirse en iglesia, en 1830 de nuevo Panteón, bajo Napoleón III, en 1852, otra vez «Basilique Nationale». Desde la muerte de Víctor Hugo en 1885 es de nuevo panteón. M. PETZET, *Soufflots Sainte-Geneviève und der französische Kirchenbau des 18. Jh.,* Berlín 1961.

8. Así la iglesia de St.Vincent-de-Paul en París (1824-44) de Jakob Ignaz Hittorf reúne

Mientras que el clasicismo de la ilustración no pudo, como es obvio, influenciar profundamente el arte cristiano, la simpatía por la edad media que se manifestó en el movimiento de reacción del romanticismo, marcaría, por el contrario, el arte religioso de todo el siglo XIX. Aunque ya en fecha temprana este entusiasmo por la edad media, fomentado por una literatura amena correspondiente [9], era de tonalidad cristiana, los primeros conatos en el arte figurativo se sitúan en el ámbito profano: así en los jardines ingleses se levantaban ruinas góticas como símbolos de la vanidad que invitaban a meditar [10], o casas con jardín con reminiscencias góticas como cobijo temporal de poetas románticos [11].

Cuando el entusiasmo por el gótico surge de los edificios eclesiásticos, en un principio no se atiende al carácter sacral de esta arquitectura. En 1772 Goethe [12] ve en la fachada de la catedral de Estrasburgo en primer lugar una «idea de Babel» del arquitecto prometeico Erwin von Steinbach, con la que el genio humano se conquista su libertad «en el restringido y lóbrego escenario clerical del medioevo». La arquitectura gótica, rebajada otrora por Vasari como *maniera tedesca*, es ahora celebrada en sentido positivo como arquitectura alemana o germánica que, marcada en su esencia por las fuerzas del crecimiento de la naturaleza, aspira a poner ante los ojos lo inmenso e infinito. Una interpretación de la iglesia gótica en el sentido teológico-simbólico acorde con la historia sólo se intenta en un principio de forma esporádica [13].

Típica de la divergencia de los motivos en el enjuiciamiento del gótico es la historia de la reconstrucción de la catedral de Co-

---

una fachada de templo griego con una basílica de columnas de cinco naves y tejado recto de tipo constantiniano.

9. W.H. WACKENRODER, *Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, Berlín 1797; J.L. TIECK, *Franz Sternbalds Wanderungen*, Berlín 1798; cf. también A. ADDISON, *Romanticism and the Gothic Revival*, Filadelfia 1938; K. CLARK, *The Gothic Revival*, Londres ²1950.

10. H. VOGEL, *Die Ruine in der Darstellung der abendländischen Kunst*, Kassel 1948; A. KAMPHAUSEN, *Gotik ohne Gott. Ein Beitrag zur Deutung der Neugotik und des 19. Jh.*, Tubinga 1952.

11. P. CLEMEN, *Strawberry Hill und Wörlitz. Von den Anfängen der Neugotik: Neue Beiträge deutscher Forschung. Wilhelm Worringer zum 60. Geburtstag*, dir. por E. FIDDER, Königsberg 1943, 37-60.

12. E. BEUTLER, *Von deutscher Baukunst. Goethes Hymnus auf Erwin von Steinbach. Seine Entstehung und Wirkung*, Munich 1943.

13. Así F. VON SCHLEGEL en su artículo *Grundzüge der gotischen Baukunst von 1804-1805*, en *Sämtliche Werke* VI (Viena 1846) 182ss.

lonia, que había quedado interrumpida desde comienzos del siglo XVI. Los motivos que indujeron a terminarla eran de matiz muy variado [14]. Al coro, llevado a término en 1322, se le considera como una entusiasta reproducción del bosque, que como elemento de la naturaleza es testimonio de la inmediata revelación de Dios [15], pero al mismo tiempo trae también a la memoria la historia primordial del hombre, que con ramas y troncos se construyó la primera choza, creando así el estilo gótico [16]. Al mismo tiempo es la catedral «el símbolo más impresionante de la infinitud» [17]; pero al principio la infinitud se entendía con frecuencia en sentido filosófico general, no en sentido específicamente cristiano. Con todo, en primera línea la catedral es un testimonio de la historia alemana, que tras la decadencia al final de la edad media, pasadas las guerras de liberación, aspira de nuevo a la unidad nacional. Ya en el llamamiento de Joseph Görres, redactado por sugerencia de Sulpiz Boisserée, que apareció el 26 de noviembre de 1814 en el «Rheinischer Merkur», viene considerada la catedral como «símbolo del nuevo *Reich* que nosotros queremos edificar». En la ceremonia de la colocación de la primera piedra en 1842 celebra Friedrich Wilhelm IV la proyectada terminación como «obra del sentido de fraternidad de todos los alemanes, de todas las confesiones», y el historiador del arte Franz Kugler ve en ella «un signo de alianza, en torno al cual deben reunirse todos los pueblos de lengua alemana» [18].

Ahora bien, al empalmar con la arquitectura medieval, se siente, respecto del clasicismo el progreso del paganismo al cristia-

---

14. H. LÜTZELER, *Der Kölner Dom in der deutschen Geistesgschichte*, Bonn 1948.

15. Así G. FORSTER en sus *Ansichten vom Niederrhein u.s.w. 1790*, Berlín 1791. La catedral como «obra de la naturaleza», también en Schelling. H. LÜTZELER, o.c. 17. Sobre la naturaleza como revelación de Dios y objeto más señalado del arte cristiano H. SCHRADE, *Die romantische Idee von der Landschaft als höchstem Gegenstande der christlichen Kunst*, en «Neue Heidelberger Jahrbücher» (1931).

16. J. HALL, *Essay on the Origin, History and Principles of Gothic Architecture*, Londres 1813. Cf. también J. GAUS, *Die Urhütte. Ueber ein Modell in der Baukunst und ein Motiv in der bildenden Kunst*, en «Wallraf-Richartz-Jahrbuch» 32 (1971) 7-70. El interés por la historia del hombre, más que la apreciación estética es también el motivo principal de SEROUX D'AGINCOURT en su *Histoire de l'art par les monuments, etc.*, 6 vols , París 1812-23.

17. A. REICHENSPERGER, *Einige Worte über den Dombau von Köln, 1840*, en *Vermischte Schriften über christliche Kunst*, Leipzig 1856, 90.

18. F. KUGLER, *Kleine Schriften* II, Stuttgart 1854, 41. También la catedral de Espira restaurada por el rey Luis de Baviera era considerada como monumento nacional.

nismo, del helenismo al germanismo [19]. A veces, el impulso nacional pudo dominar de tal manera sobre el cristiano medieval que ante la participación activa del gobierno prusiano protestante se habló de un triunfo de la reforma y se estimó contradictorio que «los esclavos de Roma» pudieran hacer de aquella construcción «el centro del embrutecimiento y del embuste jesuíticos». Debido a estas y otras apreciaciones semejantes, la población católica de Colonia se abstuvo ostentosamente de participar en las solemnidades de la terminación de la obra, que tuvo lugar durante el *Kulturkampf* el 15 de agosto de 1880 [20]. El primer puente del ferrocarril sobre el Rin (1855-59) situado por deseo del rey paralelamente al eje de la Catedral, como símbolo de los nuevos tiempos, entendido como asociación de la historia medieval y del progreso técnico, se abría con las estatuas ecuestres de Federico Guillermo IV (1861-62) y de Guillermo I (1867). Derribando dos iglesias y 69 casas se dejó espacio libre para el monumento de la catedral.

Aunque ya hacia 1830 se comprobó que el gótico no nació propiamente en Alemania, sino en Francia [21] y no mucho más tarde se reconoció que la catedral de Colonia se había levantado conforme al modelo de la catedral de Amiens, sin embargo el gótico fue tenido todavía largo tiempo por alemán [22].

Mas persistente aún que el motivo nacional se mostró la idea del gótico como estilo sacro específicamente cristiano, recomendado para la construcción de nuevas iglesias. Con Sulpiz Boisserée, Joseph Görres, August Reichensperger en Alemania, A.W.N. Pugin en Inglaterra [23], Viollet-le-Duc en Francia [24] y otros muchos

19. A. Reichensperger, *Die christlich-germanische Baukunst und ihr Verhältnis zur Gegenwart*, Tréveris 1852, 56.

20. H. Lützeler, o.c. 75.

21. F. Kugler, *Hdb. der Kunstgeschichte*, Stuttgart [5]1872.

22. Característica de la perturbación del juicio científico por la idea de las rivalidades nacionales es la pregunta de Georg Dehio de si el arquitecto alemán del coro de la catedral de Colonia no habría también posiblemente proyectado el coro de Amiens (G. Dehio - H. von Bezold, *Die kirchliche Baukunst des Abendlandes* II, Stuttgart 1901, 276); por otro lado, la observación de Émile Mâle, según el cual todas las partes bellas de la catedral de Colonia son francesas, y sus cosas de mal gusto, alemanas (*Studien über die deutsche Kunst*, en «Monatshefte für Kunstwissenschaft» 10, 1917, 55).

23. Pugin (1812-52) construyó más de 60 iglesias neogóticas. El arquitecto, convertido en 1834, compuso también las obras teoréticas *True Principles of Pointed or Christian Architecture*, Londres 1853, y *An Apology for the Revival of Christian Architecture in England*, Londres 1843.

24. Viollet-le-Duc (1814-79) fue encargado de numerosas e importantes restauraciones (Notre-Dame y Ste.-Chapelle en París, Vézelay, etc.). Su obra en 10 tomos *Dictionnaire*

quedaron sentadas las bases para la amplia gama de iglesias neogóticas que tuvieron que construirse en vista del rápido crecimiento demográfico. De las obras de la catedral de Colonia, dirigidas desde 1833 por Ernst Friedrich Zwirner (1802-1861), salieron numerosos arquitectos familiarizados ya con la construcción gótica, los cuales no sólo restauraron viejas iglesias y levantaron otras nuevas en Renania [25], sino que se trasladaron a Estrasburgo, a Viena y a otras partes para dirigir nuevas obras en las catedrales u ocuparon cátedras en escuelas politécnicas superiores. El neogótico ortodoxo surgido de esta manera en la segunda mitad del siglo XIX conservaba, sin embargo, un cierto margen de libertad, dado que se tenían cada vez más en cuenta los usos de las regiones. Así, las iglesias neogóticas francesas, por ejemplo Ste-Clothilde de París, siguieron francamente el modelo de catedral gótica de la Île-de-France, mientras que en Alemania, conforme a la usanza medieval propia del país, se permitió también la construcción en ladrillo [26] o en Renania se tuvo en cuenta el llamado estilo de transición de la última época de los Hohenstaufen.

En Italia fue esporádica la revivificación del gótico. En efecto, si bien se dio a la catedral de Florencia (1875-87) una fachada del estilo del siglo XIV, sin embargo, desde el veredicto de Vasari, se mostró más bien aversión al gótico de la catedral de Milán, de impronta nórdica, tanto más cuanto que en la dirección de las obras habían intervenido en la edad media numerosos arquitectos alemanes, y en el siglo XIX, austríacos [27]. Cuando en 1859 se anunció un concurso para la construcción, en la plaza de la catedral, de la *Galleria* moderna dedicada al rey Víctor Manuel II, no faltó la propuesta de derribar una parte de la catedral [28].

---

raisonné de l'architecture française du XI[e] au XVI[e] siècle, París 1854-68, al que siguió un correspondiente diccionario sobre la ornamentación de iglesias medievales, constituyó una base para el exacto conocimiento de la manera de construcción gótica. Explicó la «progresividad» del estilo gótico por la circunstancia de que no fueron ya monjes artesanos, sino seglares con formación técnica, los que concibieron las catedrales en su calidad de «ingenieros de la alta construcción». De ahí también su propuesta de llamar al gótico *style laïque* (*Dictionnaire raisonné* I, 114).

25. W. WEYRES - A. MANN, *Hdb. zur rheinischen Baukunst des 19. Jahrh., 1800-80*, Colonia 1968.

26. Por ejemplo, iglesias neogóticas de ladrillo de Conrad Wilhelm Hase (1818-1902), que trabajó en Hannover.

27. C. BOITO, *Il Duomo di Milano e i disegni per la sua facciata*, Milán 1889

28. P. MEZZANOTTE, en *Storia di Milano* XV, Milán 1962, 398.

Donde más tiempo persistió el gótico fue en Norteamérica, si bien aquí sus inicios se sitúan hacia 1900, para comenzar su declive en los años cuarenta de nuestro siglo. En Norteamérica, como en Alemania y en Inglaterra en el período del romanticismo, hubo numerosas conversiones de artistas protestantes por motivos estéticos.

El arquitecto Crom, que como otrora Pugin en Inglaterra, escribió también varios libros exaltando el gótico, indujo en 1911 al obispo de Nueva York a transformar y ultimar en estilo gótico la catedral de St. John the Divine, que había sido comenzada en estilo románico. A la muerte de Crom en 1942 estaba todavía sin terminar. Hasta 1963 no se concluyó la torre gótica de intersección de la catedral de Washington [29].

En vista de la gran libertad de acción que ofrecían las prescripciones eclesiásticas, que recomendaban únicamente atenerse a la forma transmitida por tradición cristiana [30], en el siglo XIX se desarrolla una amplia discusión, en parte polémica, sobre la elección del estilo apropiado. Mientras que Reichensperger y con él otros muchos se pronuncian en favor del gótico, por representar éste un progreso con respecto a la antigua arquitectura cristiana y a la románica, y rechazaban el renacimiento que tiene fundamentos paganos [31], otros recomiendan la arquitectura del renacimiento italiano, ya que éste no puede ser reivindicado por los protestantes y además aquella época vio florecer todavía numerosos santos [32]. El tan propagado manual de liturgia de Franz Xaver Thalhofer [33] opta por el gótico, porque según el autor el renacimiento alemán es de poca calidad. Con esto se echa de ver una vez más hasta qué punto se independizaron el arte y el culto, relegándose la asociación de ambos al ámbito de lo estético y de lo facultativo [34]. La pregunta formulada por Hübsch en 1837: ¿En qué estilo va-

---

29. Sobre el neogótico americano en el s. XX, J. PAUL, *Chartres in Amerika, Ein Beitrag zur mittelalterlichen Ikonographie der Neuzeit*, en *Kunstgeschichtliche Studien für Kurt Bauch*, Munich-Berlín 1967, 287-300.

30. Así todavía en la conferencia episcopal de Fulda de 1932, R.B. WITTE, o.c. 6.

31. A. REICHENSPERGER, *Zur Kennzeichnung der Renaissance*, en ZChK 1 (1890).

32. J. GRAUS, *Die katholische Kirche und die Renaissance*, Graz 1888.

33. I (1883) 741ss.

34. Es significativo el título de un breve escrito de C. MEYER, *Ueber das Verhältnis von der Kunst zum Kultus. Ein Wort an alle gebildeten Verehrer der Religion und der Kunst*, Zurich 1837.

mos a construir? [35] se seguía planteando todavía en el año 1899 [36].

En el ámbito protestante era todavía más unilateral la opción por el gótico. A partir de las regulaciones de Eisenach (1856), el modelo recomendado para un «modo de construcción históricamente cristiano, se inspira abiertamente en el gótico. Sin embargo, en la primera mitad del siglo se halla también entre los protestantes plantas neoclásicas, y hacia fines del siglo, también barroquizantes [37]. Sólo las regulaciones de Eisenach de 1908 renunciaron a recomendar un modelo de estilo y se contentaron con indicar una «sencillez sobria y noble en la forma y en el color» [38].

A pesar de este viraje hacia fines del siglo, no se puede dudar de que aun después de un decidido repudio del historicismo, todavía en el siglo XX tienen vigor el gótico y sus manifestaciones en la construcción de las iglesias, no sólo en tiempos del expresionismo en Alemania, por ejemplo, en Dominikus Böhm [39], sino también en numerosos diseños góticos de después de 1950, con bóvedas nervadas, [40], redientes, rosetones con redientes, y sobre todo amplias vidrieras de colores [41].

Las definiciones del arte sagrado cristiano en el siglo XIX incluía las más de las veces, junto con el gótico, también el arte cristiano antiguo y el románico, y en segunda línea también el bizantino. A la arquitectura cristiana antigua ofrecía ya naturales accesos el clasicismo [42]. Particular atención se prestó a la arquitectura románica en Renania por razón de la amplia gama de plantas de

---

35. Análogamente G. PALM, *Von welchen Prinzipien soll die Wahl des Baustyls, insbesonders des Kirchenbaustyls geleitet werden?*, Hamburgo 1845.

36. O. PRILL, *In welchem Stile sollen wir bauen?*, en ZChK (1898), 246 267 (1899); 83 247.

37. Las jornadas de arquitectura y arte eclesiásticos organizadas en rápida sucesión desde 1896 hasta la actualidad por la Iglesia evangélica, están presentadas metódicamente en G. LANGMAACK, *Evangelischer Kirchenbau im 19. und 20. Jh.*, Kassel 1971, 270ss.

38. G. LANGMAACK, o.c. 290s.

39. Así los grandes arcos apuntados en la iglesia de Frielingsdorf de 1927. También los proyectos de A. Bartning para una «iglesia estrellada» (1922) acusan elementos de un gótico expresivo.

40. Así, insinuadas mediante barras tubulares en la iglesia de Nuestra Señora de Colonia-Mülheim por Rudolf Schwarz en 1955.

41. W. WEYRES - O. BARTNING, *Kirchen, Hdb. für den Kirchenbau*, Munich 1959, passim. Por supuesto, quedan también hoy día reminiscencias de la antigua arquitectura cristiana y de la románica en forma de ábsides semicirculares, naves escalonadas en forma basilical y campanarios independientes.

42. Véase la iglesia de St.-Vincent-de-Paul de París, mencionada en la nota 8. En Munich la iglesia de San Bonifacio, de 1835.

la época de los Hohenstaufen [43]; resonancias bizantinas se hallan también ocasionalmente en Francia [44]. Dado que la historicidad pura tiene alto valor de contemplación en el siglo XIX, la antigüedad y el cristianismo medieval no se concibieron siempre como contrarios, y así en determinados casos un mismo artista pudo hacer proyectos en ambos estilos para una misma iglesia [45]. Puede también hacerse la tentativa de asociar los principios de varios estilos, como lo había intentado Schinkel en 1815 a propósito de los planos, largamente discutidos y nunca realizados, de una catedral en conmemoración de la guerra de liberación. Él proyectaba «la iglesia en el estilo conmovedor de la vieja arquitectura alemana, cuya plena consumación está reservada al tiempo futuro, cuya pujante evolución fue interrumpida durante siglos por la admirable y benéfica mirada retrospectiva a la antigüedad, con lo cual, según parece, se capacitaría el mundo para fundir en este arte un elemento que le falta todavía para su perfección» [46]. Con otras palabras: El gótico, interrumpido por el renacimiento, debería ser mejorado con las ideas adquiridas sobre la antigüedad y así se crearía una arquitectura más avanzada.

Este principio ecléctico tenía su propio sentido ético, que influyó sobre todo en la segunda mitad del siglo. La fusión de varias clases de estilos se enfocó en la arquitectura cristiana como un símil del cristianismo que todo lo abarca en el tiempo y en el espacio [47], y en el ámbito profano como expresión de la ambición cosmopolita del siglo XIX con sus imponentes progresos en el campo de la técnica y con su expansión multilateral a casi todos los sectores de las ciencias, especialmente de las históricas. Así, en el «Giornale del' Ingegnere architetto e agronomo» de 1853 se pudo exigir que fueran asociados entre sí todos los estilos conoci-

---

43. A. MANN, *Die Neuromanik*, Colonia 1966.

44. Por ejemplo Sacré-Coeur en París (1876-1919). C. GURLITT, o.c. 167.

45. Así Schinkel para la iglesia Werdersche Kirche de Berlín. Una «Church Building Society» inglesa no vio inconveniente alguno en elegir para iglesias de parroquias de suburbios proyectos clasicistas, góticos y barrocos para un mismo programa de espacio. H.G. EVERS, *Kann die historische Kirchenbaukunst des 19. Jh. als Trivialkunst verstanden werden?: Triviale Zonen in der religiösen Kunst des 19. Jh. Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jh.*, vol. 15, Francfort del Meno 1971, 196.

46. P.O. RAVE, *Karl Friedrich Schinkel*, en *Berlin* I. Tl, Berlín 1939, 196.

47. Así un dictamen de la Academia francesa de 1845 con ocasión de un parecer contrario al empleo del estilo gótico en la iglesia de Ste.-Clothilde en París: H.G. EVERS, o.c. 183-190.

dos, ya que, se decía, sólo una *architettura composita* responde como *archeologia cosmopolita* al espíritu de los nuevos tiempos [48].

La ornamentación de la Iglesia

También en la ornamentación de las iglesias del siglo XIX pueden observarse tendencias similares dentro del marco de las prescripciones de la Iglesia, que dejan amplia libertad de acción. En la ornamentación de las iglesias se procura adaptarse al estilo arquitectónico histórico elegido, aunque en la primera mitad del siglo se da también cabida a algunas ideas contemporáneas sobre el arte, por ejemplo, en el empleo de grandes ciclos de frescos, que no existen en el gótico nórdico medieval. En esto pudo haber influido tanto un conocimiento arqueológico todavía insuficiente de la decoración fija y movible de las iglesias medievales, como también la intención deliberada de asociar elementos del norte y del sur [49].

En la segunda mitad del siglo, cuando también la arquitectura viene a ser copia exacta de modelos antiguos, se hace a su vez más ortodoxa la imitación ornamental debido a la reciente publicación de colecciones de antigüedades y de hojas de modelos [50]. Numerosas colecciones de objetos eclesiásticos medievales que se podían adquirir desde la secularización, surgieron con la expresa finalidad de ofrecer modelos adecuados para artífices y fueron la base de muchos de nuestros museos de artes y oficios [51]. Se intenta incluso seguir las instrucciones de los tratados medievales para obtener utensilios de verdadero estilo [52].

Del mismo modo que en la arquitectura el entusiasmo del ro-

---

48. P. MEZZANOTTE, o.c. 367.

49. Cf. la cita de Schinkel en la nota 45.

50. Entre las colecciones hay que mencionar en primer lugar según Seroux d'Agincourt (v. nota 16) el *Dictionnaire raisonné du mobilier français de l'époque carolingienne à la renaissance*, 6 vols., París 1858-75, de VIOLLET-LE-DUC.

51. Un ejemplo tardío es la colección comenzada en 1867 por el canónigo doctor Alexander Schnütgen (1843-1918), que es el núcleo del actual Museo de Schnütgen en Colonia. Se tenían en cuenta no sólo los artífices, sino también los párrocos que daban los encargos. A. THOMAS, *Die liturgische Erneuerungsbewegung im Bistum Trier unter Bischof von Hommer*, en «Archiv für mittelalterliche Kirchengeschichte» 15 (1961) 208-238.

52. VIOLLET-LE-DUC, *Le grand encensoir de Théophile*, en «Annales archéologiques» VIII (1848) 95-104.

manticismo por la edad media responde al clasicismo arcaizante y racional con la revivificación del gótico, así también en diferentes países algunos jóvenes pintores reaccionan con nuevos fines a los dogmas estéticos de orientación arcaica enseñados en las academias, volviéndose al «divino» Rafael y a la precedente pintura italiana del *quattrocento* y del *trecento*, y en Alemania a Durero, Holbein y a la vieja pintura alemana. Así en Viena, en 1809, Johann Friedrich Overbeck (1789-1869), en oposición a la academia, fundó con algunos compañeros de sus mismas ideas una Hermandad de San Lucas, que pronto se trasladó a Roma y se estableció, en comunidad conventual voluntaria, en el convento abandonado de Sant' Isidoro. Quería renovar la pintura en función de la religión. Sus barbas y largos cabellos hicieron que en Roma se les diese el nombre de «nazarenos». Como entre los poetas y arquitectos, también entre los pintores hubo numerosas conversiones. Franz Pforr, Ludwig Richter, Schnorr v. Carosfeld, Johann Führich, Philipp Veith, hijastro de Friedrich Schlegel, y el más destacado de ellos, Peter von Cornelius (1783-1867) reasumieron los temas de la iconografía cristiana, en los que al renovado sentido de lo histórico se le ofrecían historias bíblicas y leyendas medievales de santos [53]. Gozaban de especial boga materias en las que se podían asociar la piedad medieval y la nueva concepción de la naturaleza como revelación de Dios, como, por ejemplo, la historia de santa Genoveva, que siguiendo los rasgos de la tragedia que le dedicó Tieck en 1799, fue descrita en numerosos cuadros, en ciclos gráficos y de la manera más fastuosa con frescos de Puvis de Chavannes (1874-78) en la iglesia dedicada a la santa en París. También el tema favorito del ermitaño desde los sombríos cuadros de Caspar David Friedrich, con monjes y ruinas, hasta las ramificaciones de cuadros de género al final del siglo, asociaba naturaleza y religión, contemplación histórica y devoción privada [54].

---

53. Sin embargo, no faltan tampoco grandes composiciones alegóricas inspiradas por las «estancias» de Rafael. Entre los temas profanos, ocupaban el primer plano la historia patria y las epopeyas medievales nuevamente descubiertas. Un primer gran encargo de esta clase fue la decoración del Casino Massimo de Roma (1819-1830). Contra la asociación de lo religioso y lo nacional dirigió Goethe en 1817 su artículo, muchas de cuyas secciones fueron escritas por Heinrich Meyer, sobre *Neu-deutsche religiös-patriotische Kunst.*

54. H. OST, *Einsiedler und Mönche in der deutschen Malerei des 19. Jh.*, Düsseldorf 1971 *(Bonner Beiträge zur Kunstwissenschaft*, bajo la dirección de H. VON EINEM - H. LÜTZELER, vol. 11).

Aquí no hay que olvidar que la tendencia general a la pintura de género en el arte del siglo XIX comprende también al arte religioso y que, pese al efecto sentimental o incluso trivial que nos causa a nosotros, crea un tipo de cuadro que por su función se puede comparar con las imágenes devotas del siglo XIV. La didáctica teológica del arte eclesiástico pasa a segundo término frente al sentimiento de la religiosidad privada. En los nazarenos ocupaba el primer plano la historia cristiana figurativa, mientras que en el norte protestante era la naturaleza la que atraía hacia sí toda la devoción religiosa [55].

Pueden reconocerse preferencias no sólo de temática iconográfica, sino también relativas a los géneros. Se recurrió de nuevo a la pintura mural monumental que en el clasicismo había desaparecido de las iglesias. Se quería «volver a rellenar de vida las capillas solitarias y las elevadas catedrales» y se diseñaron grandes ciclos de frescos con cuadros históricos, entre los cuales merecen especial mención los ejecutados desde 1840 por Peter von Cornelius en la Ludwigskirche de Munich, los cuadros murales de Johann Schraudolph en la catedral de Espira de 1845 a 1853 [56] y los frescos ejecutados por discípulos de Wilhelm von Schadow en la iglesia de san Apolinar en Remagen (1843-54) [57].

La pintura de los nazarenos no tardó en caer por debajo de su nivel primigenio, debido a la extensión de su acción. El esquematismo impersonal de la composición y la simple técnica pictórica conquistó algunas academias de arte en Alemania, y surgieron también todavía numerosas series de frescos y de vidrieras pintadas; pero ante los nuevos avances del realismo a mediados del siglo y más tarde del impresionismo, el arte de los nazarenos

---

55. Son característicos *Der Mönch am Meer* (El monje junto al mar) y el altar de Tetschen, de C.D. Friedrich (ambos de 1808). Sobre el significado del paisaje desde el punto de vista religioso, cf. el artículo de H SCHRADE citado en la nota 15, como también H. VON EINEM, *Die Symbollandschaft der deutschen Romantik*, en *Katalog Klassizismus und Romantik*, Germanisches Nationalmuseum, Nurenberg 1966, 28-38.

56. Se trata de 123 cuadros con 470 figuras de tamaño superior al natural, dos terceras partes fueron víctima de «restauraciones» en épocas sucesivas. A. VERBEEK, en *900 Jahre Speyerer Dom. Festschrift zum Jahrestage der Domweihe 1061*, Espira 1961, 138-164.

57. La iglesia de San Apolinar, levantada por el arquitecto de la catedral de Colonia, Ernst Friedrich Zwirner, 1839-43, sobre una colina poblada de bosque, gozó de la mayor celebridad en el siglo XIX, pues respondía a los ideales artísticos de la época, no sólo como construcción neogótica con grandes pinturas murales, sino también como monumento levantado en medio de la naturaleza. Se conserva un dibujo de Schinkel (Berlín), en el que traslada la catedral de Milán a las alturas que dominan a Trieste.

se vio reducido cada vez más a quehaceres triviales de arte religioso utilitario. Tampoco en Italia pudieron mantenerse contra las nuevas corrientes los *puristi*, comparables a los nazarenos, convertidos igualmente en academicistas [58].

En Francia hay que mencionar al Ingres temprano, a Hippolyte Flandrin (1809-64) [59] y a Pierre Cecil Puvis de Chavannes (1824-89), que pintó el gran ciclo de santa Genoveva en el panteón de París (1874-78). Con Puvis de Chavannes surge un impulso hacia más modernos movimientos de estilos, que en el postimpresionismo francés y en el simbolismo, representado sobre todo por Maurice Denis (1870-1943), influyeron en el arte religioso del siglo XX [60]. De Maurice Denis parten luego enlaces con el padre Desiderius Lenz (1832-1928), fundador de la escuela de arte de Beuron [61] y con los simbolistas Jan Toorop en Holanda (1858-1928) y Jan Thorn Prikker (1868-1932), que proporcionaron una importante base al notable arte religioso del expresionismo, con frescos, mosaicos y pinturas en vidrio, en conexión con una nueva arquitectura eclesial [62].

Del mismo modo que se dan en Francia interconexiones entre el arte religioso del siglo XIX y los movimientos estilísticos después de 1900, así también en Inglaterra, donde en 1848 Edward Burne-Jones (1833-98) fundada la asociación de los prerrafaelistas, conforme al modelo de la Hermandad de San Lucas de los nazarenos, de la que tomó también muchos principios, tanto religiosos como morales [63]. Pero contrariamente a los nazarenos esta asociación de artistas, con Millais, Hunt, Rossetti y otros, se mantuvo en contacto con las fuerzas de su tiempo que empujaban hacia adelante. Cierto que todavía tenían los ideales narazénicos de la renovación nacional y religiosa y se servían también no poco del sentimental y simbólico cuadro de género, pero al mismo tiem-

---

58. G. BRUNDU, *Preraffaelismo e Purismo*, en *Enciclopedia universale dell'Arte* X, 943-948.

59. De él proceden las pinturas en St.-Vincent-de-Paul y en St.-Germain-des-Près en París (1854-63).

60. P. JAMOT, *Maurice Denis*, París 1945.

61. V. más adelante.

62. M. JANSSEN, *Schets over het Leven en enkele Werken von Jan Toorop*, Amsterdam 1928, A. HOFF, *Thorn-Prikker und die neuere Glasmalerei*, Essen 1925.

63. N. PEVSNER, *Gemeinschaftsideale unter den bildenden Künstlern des 19. Jh.*, en «Deutsche Vjschr. für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte» 9 (1931) 125-154; W.E. FREDEMAN, *Pre-Raphaelism. A bibliocritical study*, Cambridge-Mass. 1965.

po se exigía *truth to nature* y así se podía conservar el contacto con el realismo, en el fondo profano, de mediados del siglo [64]. Se pintaba ya en el campo, al aire libre, y se exigía, incluso en cuadros religiosos, exactitud arqueológica en los detalles.

William Holman Hunt (1827-1910), el más destacado de ellos, fue varios años a Palestina para realizar estudios locales con vistas a sus cuadros bíblicos. El siglo de las ciencias exactas, de la fotografía y de la «verdad» histórica planteaba también al cuadro de historias religiosas determinadas exigencias de información digna de crédito [65]. Se trataba de representar, «no a Cristo, Juez del mundo, sino a Jesús, hijo de la hebrea María» [66]. Ni siquiera avanzado el siglo XIX se perdieron las huellas de los prerrafaelistas, no obstante la temprana disolución de la asociación propiamente dicha, pues sus portavoces John Ruskin y William Morris fueron al mismo tiempo pioneros de la gran revolución artesana hacia 1900 y así transmitieron a los nuevos tiempos algunos principios de los artistas prerrafaelistas, a saber, la fidelidad artesana y el trabajo en común.

También en Alemania hubo en la segunda mitad del siglo un sector del arte religioso que ejerció influjo en el futuro. Desiderius Lenz, no ajeno a las ideas de los nazarenos, aunque francamente distanciado de ellos, había fundado en el monasterio benedictino de Beuron una escuela de arte que se proponía asociar en una unidad litúrgica, sobre todo en el ámbito monástico, el espacio configurado con arte, la música regenerada mediante el estudio de las fuentes gregorianas, y la escena cultual. El principio contemporáneo de *l'art pour l'art* debía ser remplazado por el principio de servicio *l'art pour Dieu* [67]. En la convicción de que la estilización de la obra de arte, sobre todo en el arte de superficies según medidas primordiales —por ejemplo, mediante el empleo del triángulo equilátero—, con la eliminación de lo individual confiere a la composición una solemnidad y calma sacra y

---

64. En Alemania, el realismo en el arte religioso sólo tuvo eficiencia en pintores protestantes (por ejemplo, Fritz von Uhde 1848-1911, y Eduard von Gebhardt, 1838-1925).

65. St. Waetzoldt, *Bemerkungen zur christlich-religiösen Malerei in der zweiten Hälfte des 19. Jh.*, en *Triviale Zonen in der religiösen Kunst des 19. Jh. (Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jh.)*, vol. 15, Francfort del Meno 1971, 30-91.

66. C. Gurlitt, *Die deutsche Kunst des 19. Jh.*, Berlín 1 y 2 1900, 545.

67. D. Lenz O.S.B., *Zur Aesthetik der Beuroner Schule*, Viena 4 1912.

hace que el hombre se abisme en Dios, y en general con la intención de crear un arte «intemporal», surgieron, con préstamos tomados del arte bizantino, de los mosaicos de Rávena o de las pinturas murales egipcias, obras como la capilla de san Mauro en Beuron (1868-70) desde 1880 la decoración del monasterio de Emaús en Praga, la de la abadía de Maria-Laach repoblada con monjes de Beuron en 1892, y la de la tumba de san Benito y de santa Escolástica en la cripta de Monte Cassino (1899-1913)[68]. Los entrelazamientos contemporáneos con el *art nouveau*, como también con los comienzos del movimiento litúrgico, el intenso contacto de Desiderius Lenz con Maurice Denis y la colaboración con Paul Verkade (1868-1946)[69], contribuyeron juntamente con los epígonos de los prerrafaelistas y con los simbolistas holandeses y belgas, a que surgiera entre 1880 y 1910 un círculo artístico que proporcionaría las bases para la renovación en el siglo XX. La importancia de la escuela de arte de Beuron residió no en último término en que la ornamentación eclesiástica no estuvo ya determinada casi exclusivamente, como en el siglo XIX, por la pintura mural y en vidrio, mientras que toda otra ornamentación se confiaba, más o menos como «arte industrial» a la rutina, sino que todo, incluso los tejidos, los ornamentos sagrados, los utensilios y el mobiliario litúrgico se vieron sometidos a una misma voluntad de estructuración, tendencia que fue continuada en el arte religioso del siglo XX. Especial atención se prestaba a los utensilios tan importantes para la liturgia.

Cierto que también Desiderius Lenz quedó estancado con su estricto repudio de todo arte posterior a Giotto, con su repudio de todos los fenómenos expresivos del pasado (El Greco) y del presente[70], hasta el punto de que incluso sus partidarios de otrora trataron de distanciarse en los años veinte de nuestro siglo. En lo sucesivo surge, como en el siglo XIX, una literatura de tratados polémicos, que en vista de las prescripciones de la Iglesia, o bien se vuelve contra el expresionismo en sí, exigiendo un naturalismo

---

68. J. KREITMAIER S.I., *Beuroner Kunst. Eine Ausdrucksform der christlichen Mystik*, Friburgo de Brisgovia [4] y [5]1923).

69. W. VERKADE, *Die unruhe zu Gott*, Friburgo de Brisgovia [2]1923 Verkade, holandés de nacimiento, tenía afinidad con Gauguin, Serusier y Vuillard y después de su conversión ingresó en Beuron en 1894.

70. Por ejemplo, Jan Thorn-Prikker (1868-1932) y Ludwig Gies (1887-1966).

armónico [71], o bien deja subsistir ciertas manifestaciones del llamado arte expresivo [72], pero sin consentir nada que se salga de lo ordinario, y no digamos nada que sea chocante [73]. Finalmente, hay también partidarios decididos del expresionismo total [74], de quienes, en conexión con la simultánea renovación de la arquitectura religiosa, parte el estilo propiamente moderno en el arte de la Iglesia. En esta materia fue posible dar también cabida a obras de arte religioso fuera del arte de la Iglesia, por ejemplo, de Georges Rouault, de Émil Nolde o de Schmidt-Rottluff. La apreciación de los méritos artísticos individuales permitió incluso que se confiaran quehaceres de arte religioso a artistas no católicos [75].

En fin, por lo que hace a la escultura y a las artes plásticas en el período que nos ocupa, hay que notar en primer lugar que éstas, contrariamente a la pintura, desempeñaron un importante papel en el clasicismo y que las creaciones de Thorwaldsen (1768-1844) y de Dannecker (1758-1841) determinaron en gran parte la manera de representar la figura de Cristo. En el neogótico comenzó luego, en el marco de las obras de construcción de catedrales, un estudio más atento de la escultura de la edad media (de los siglos XIII y XIV), ya que la construcción de la catedral de Colonia, por ejemplo, necesitaba para su terminación numerosas figuras nuevas. La concepción histórico-artística de aquellos maestros que se ocupaban también del arte sepulcral, no se ha desarrollado lo suficiente, ya que sus obras debieron insertarse en la unidad de la construcción global. Un elemento característico de la ornamentación figurativa de las iglesias neogóticas del siglo XIX, desde el punto de vista de la iconografía, es su distanciamiento respecto de los programas tipológicos de la edad media. Junto con los personajes del Antiguo Testamento [76] se eligen sobre todo las figuras

---

71. P.R. BOVING O.F.M., *Kirche und moderne Kunst*, Bonn 1922.

72. Por ejemplo, las miniaturas medievales, Grünewald, El Greco, Gauguin.

73. J. KREITMAIER S.I., *Von Kunst und Künstlern*, Friburgo de Brisgovia 1926. Los artistas de la época recomendados en este libro y por lo regular olvidados asocian una manera expresionista con reminiscencias de los nazarenos.

74. Así, por ejemplo, August Hoff, promotor de Ludwig Gies y de Thorn-Prikker.

75. Cf. P. REGAMEY, *Kirche und Kunst im 20. Jh.*, Graz-Viena-Colonia 1954 (en francés en 1923). Le Corbusier, no católico, fue encargado de la construcción de la iglesia y centro de peregrinación de Notre-Dame-du-Haut de Ronchamp (1950-55).

76. Así por ejemplo las figuras ornamentales de trasdós de Johannes Benk en la iglesia votiva de Viena (1873).

de la historia de la salvación que impresionan de manera especial por su destino humano [77]. En la escultura religiosa parece también digno de notarse un determinado quehacer que en el arte algo más antiguo sólo esporádicamente aparece a partir del siglo XVI, a saber, grandes grupos escultóricos de varias figuras sobre un altar sin retablo posterior ni encuadramiento, con lo cual se expresa la idea del monumento tan característica y favorita del siglo XIX [78].

Desarrollo de nuevas formas artísticas

Hacia fines del siglo, una revolución artística acarreó el alejamiento del historicismo, dado que ya no se consideró eficaz la forma estereotipada, transmitida por tradición, sino más bien la forma «viva» [79]. Este cambio de rumbo se produjo en la arquitectura religiosa más tarde que en la profana, puesto que todavía por largo tiempo frenaron este impulso las decisiones y recomendaciones eclesiásticas [80]. También algunas formas majestuosas, procedentes de la arquitectura eclesiástica del pasado —como el ábside semicircular, la gradación basilical y las amplias vidrieras— siguieron conservando su fascinación y fueron elementos figurativos corrientes.

El primer indicio del cambio de mentalidad es el hecho de que la idea de utilización del recinto del culto para fines litúrgicos, es decir, para la celebración de la eucaristía, la administración de los sacramentos y la predicación, que en todo tiempo había sido exigida por los decretos eclesiásticos, después de 1900 pasó más marcadamente a primer término. La afirmación reiteradas veces formu-

---

77. Tampoco la propuesta de Goethe de 1830, de un ciclo de esculturas con Cristo y doce figuras vetero y neotestamentarias, parte del significado teológico, sino de un sentimiento ético humano (*Handschrift aus dem Nachlass*, 1830. Reimpreso en el vol. 13 de la edición de Artemis de 1954, 1066-72).

78. Así, por ejemplo, de Carlo de Marochetti, el grupo de María Magdalena con ángeles, de 1841, en el altar mayor de la iglesia de Ste.-Madeleine de París. R. ZEITLER, *Die Kunst des 19. Jh.*, Berlín 1966 (*Propyläen-Kunstgeschichte*, vol. 11) Abb. 333 b.

79. «La condición esencial, imprescindible, de la belleza de una obra de arte reside en la vida que manifiesta la materia en que se ha ejecutado.» H. VAN DE VELDE, *Die Belebung des Stoffes als Prinzip der Schönheit* (1910), reimpreso en H. VAN DE VELDE, *Zum neuen Stil. Aus seinen Schriften ausgewählt und eingeleitet de* H. CURJEL, Munich 1955, 175.

80. Por ejemplo, CIC 1164, § 1: «Cuiden los ordinarios de que en la construcción de iglesias se conserven las formas transmitidas por la tradición cristiana.» Un decreto de la archidiócesis de Colonia recomienda todavía en 1912 el «estilo gótico, el románico o el de transición».

lada desde 1896 por Cornelius Gurlitt, a saber, que la liturgia es el arquitecto de la Iglesia [81], fue reasumida por los protestantes ya en 1906 en la segunda Jornada de Arquitectura Eclesiástica en Dresde [82], que estaba acompañada de una exposición de utensilios litúrgicos adecuados, y fue también la idea central del entonces incipiente movimiento litúrgico, que quería que la comunidad fuese incorporada activamente a la liturgia más de lo que lo había estado hasta entonces.

Las consecuencias para la arquitectura eclesial, en particular para la disposición de los espacios, fueron tanto mayores cuanto que en las nuevas construcciones se trataba generalmente de iglesias parroquiales, mientras que la arquitectura eclesiástica medieval, de la que tomaba sus modelos el historicismo, estaba determinada en lo esencial por las iglesias conventuales, en las que ocupaban el primer plano las necesidades del oficio del coro, sin que se tomara apenas, o en absoluto en consideración la cuestión de la visibilidad del servicio del altar y de la perceptibilidad del ministerio de la palabra de Dios para el pueblo cristiano, al que con frecuencia sólo se permitía el acceso. Ahora bien, no sólo la finalidad casi exclusiva de iglesia parroquial, sino también la emancipación de la burguesía y la democratización de la vida política confirieron mayor apremio a las nuevas exigencias [83].

Con esta tendencia del movimiento litúrgico estaba en consonancia la simultánea teoría general de la arquitectura, que postulaba como principio supremo la correspondencia entre función, material y construcción [84]. El mismo enfoque de la reforma religiosa y artística hacia fines del siglo se comprende a partir de la capacidad de entender y apreciar como unidad orgánica comple-

---

81. C. Gurlitt, *Kirchen* 83.

82. O. Bartning, en W. Weyres - O. Bartning, *Kirchen* 209s.

83. Ibid., 95ss. Sobre el influjo del movimiento litúrgico, W. Braunfels, en LThK² vi, 682-687, y A. Fuchs, ibid. 199-205. Pionero de la inteligencia de la nueva liturgia, R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Friburgo de Brisgovia ⁸⁻¹²1922. Cf. también R. Schwarz, *Vom Bau der Kirche*, Wurzburgo 1938 y Heidelberg 1947) y Th. Klauser, *Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geist der römischen Liturgie*, Münster de Westf. 1955. En ámbito protestante: O. Bartning, *Vom neuen Kirchenbau*, Berlín 1919.

84. N. Pevsner, *Wegbereiter moderner Formgebung*, Hamburgo 1957; ingl. 1946; S. Giedion, *Raum, Zeit, Architektur. Die Entstehung einer neuen Tradition*, Ravensburg 1964; ingl. 1941; G. Bandmann, *Der Wandel der Materialbewertung in der Kunsttheorie des 19. Jh.*, en *Beiträge zur Theorie der Künste im 19. Jh.*, dir. por H. Koopmann - J.A. Schmoll Eisenwerth, Francfort del Meno 1971, 129-160.

jos de formas de cualquier clase, comprendida también la liturgia configurada-fomentada en la segunda mitad del siglo XIX en base al desarrollo de la estética sensitivo-intelectiva y de la psicología de la percepción [85].

Respecto de la arquitectura eclesial las nuevas máximas significan que la cualidad y eficiencia de las formas no se hacía ya depender de su sanción histórica. En primer lugar se ponían reparos a la fijación en el estilo gótico [86] y luego, en general, a toda reminiscencia histórica. Ya no es un fin ni una base de valoración la consonancia más exacta posible con el modelo arquitectónico, sino, por el contrario, el respeto de las consecuencias que para la forma y la construcción dimanan de los nuevos materiales de la era del progreso técnico. Así sucede que, por ejemplo, el empleo del hierro para soportes y bóvedas de nervadura en la iglesia de St-Eugène en París (1854-55) [87] o la introducción de un armazón de cemento armado en la iglesia de St-Jean de Montmartre comenzada en 1894 [88] se consideraran como notables progresos, aunque estas innovaciones en aquellas iglesias de estilo fundamentalmente neogótico se efectuaron en primer lugar por razones prácticas y financieras y se lamentaba la necesidad de tener que renunciar al empleo exclusivo de piedra de construcción. Pero ya la iglesia de Notre-Dame de Raincy construida por Auguste Perret (1874-1954) el año 1923 con cemento armado visible y al descubierto mostraba deliberadamente sus innovaciones, y su contratista, el abate Nègre, decidió: «À paroisse jeune édifice d'esprit neuf!» (A parroquia joven, edificio de espíritu nuevo).

Este proceso de emancipación de materiales otrora profanos y de construcciones dependientes de ellos, que no deben ya ser encubiertas con formas solemnes, no se ha concluido todavía hoy [89], aunque, como ya se observó arriba, todavía se puede notar el influjo tardío de algunas formas y fórmulas históricas. Ahora bien, estas alusiones y reminiscencias vienen a ser hoy elementos mode-

---

85. Aloys Goergen (en W. Weyres - O. Bartning, *Kirchen* 14ss) habla de «forma del culto».

86. Cuando en la reconstrucción de la catedral de Liverpool en 1901 se exigió la manera gótica, se levantó una oposición contra el exclusivismo. C. Gurlitt, *Kirchen* 66ss.

87. Por L.A. Boileau (1812-96). N. Pevsner, *Wegbereiter* 81.

88. Por A. de Baudot - N. Pevsner, *Wegbereiter* 85.

89. F. Pfammater, *Betonkirchen*, Zurich 1948.

lables en la mano del arquitecto que crea individualmente, que no se apoya ya en un simbolismo obligatorio de la construcción y de sus partes con fundamento teológico, sino que intenta trascender mediante la forma configurada libremente la estructura material de la iglesia y de conferirle su «poesía sacra»[90]. Así pues, el carácter sacro de la construcción viene creado por la interpretación individual intuitiva.

El conflicto natural entre tradicionalismo eclesiástico, que, por ejemplo, no quiere admitir imágenes desacostumbradas y quiere que se tomen en consideración las *formae a traditione christiana receptae et artis sacrae leges*[91], y la individualización del artista, se ha zanjado, pues, en gran parte a favor del artista, supuesto que su estructuración se apoye en las exigencias de la liturgia. Por supuesto, las nuevas exigencias de la liturgia, la eliminación de las rejas del coro y de superestructuras en los altares, nuevas disposiciones de los asientos para el pueblo y consiguientemente nuevos trazados de planos, desaparición de la multitud de altares, etc. etc.[92], están sujetas a la modificación de los puntos de vista teológicos, que a su vez tampoco son independientes de las corrientes generales del tiempo.

Si bien con ello se ofrece quizá una laudable posibilidad de transformación para la arquitectura contemporánea de las iglesias, este cambio, que no se ve ya impedido por el tradicionalismo, en el que, además, la construcción eclesiástica cuenta entre las «cosas externas pertenecientes a la liturgia»[93], tiene consecuencias perniciosas para iglesias del pasado todavía utilizadas hoy y que son de gran categoría como obras de arte[94]. Así, el conservador de las obras de arte de Westfalia, Hermann Busen, refería en 1963 en su informe sobre los últimos diez años que una parro-

---

90. R. SCHWARZ, *Vom Bau der Kirche*, passim.

91. CIC § 1279 1164.

92. TH. KLAUSER, o.c.; W. WEYRES - O. BARTNING, o.c.; U. RAPP, o.c. Ocasionalmente se ha hecho notar la similitud de estas exigencias con las de la ilustración (HI VI (1977) 786s; W. WEYRES - O. BARTNING, o.c. 88ss), como también la consiguiente aproximación a la construcción de la iglesia protestante, cuya tradición es de menos peso y en todo tiempo había dado la preferencia a las exigencias de la comunidad en lo referente a una buena visibilidad y perceptibilidad de la liturgia para todos.

93. Así en el art. 128 de las decisiones del cap VII de la *Constitución de la liturgia* del concilio Vaticano II, de 1963.

94. G. BANDMANN, *Der Kirchenbau der Gegenwart und die Vergangenheit*, en «Kunst und Kirche» XXIX (1966) 51-56 122-125.

quia de una importante iglesia católica gótica de Westfalia solicitó en 1953 que el coro fuese elevado siete gradas más «para responder a los nuevos puntos de vista litúrgicos en relación con la idea de Cristo-Rey» y que la misma parroquia propuso en 1962 que el coro «volviese a ser rebajado siete gradas y el altar adelantado 15 metros, a fin de responder a los nuevos puntos de vista sobre el concepto de "circunstantes"» [95].

En la arquitectura de la Iglesia se han impuesto los principios de la nueva teoría de la arquitectura más lentamente que en las construcciones profanas. Un ejemplo reciente de los empeños por dar vida a la forma lo ofrece la continuación a cargo de Antoni Gaudí (1852-1926) de la construcción de la iglesia iniciada en 1867 y dedicada a la Sagrada Familia en Barcelona. Sobre la planta neogótica, Gaudí estilizó primero, en el sentido del *art nouveau* los elementos historicizantes y luego intentó destacarlos con formas expresivas [96].

Sólo después de 1920 surgieron, primero en Alemania y en Francia, iglesias que respondían a las nuevas exigencias. Las tempranas iglesias de Dominikus Böhm [97], la iglesia de san Antonio, de Karl Moser, en Basilea en 1927, la iglesia del Corpus Christi, de Rudolf Schwarz, en Aquisgrán en 1930, y la mencionada iglesia de Raincy, constituyeron la base para la amplia gama de nuevas construcciones después de la segunda guerra mundial [98], en las que todavía participaron decisivamente los fundadores de los años veinte [99].

Desde 1960 poco más o menos les han sucedido nuevos arquitectos, que aunque siguen ateniéndose todavía a las máximas estéticas de los nuevos tiempos, no están ya, evidentemente, tan preocupados por aquel afán de expresión de sus predecesores, marcados por la *Jugendbewegung* de los años 1919 a 1933. También

95. H. BUSEN, en «Westfalen», 41 (1963) 21.

96. J. BERGÓS, *Antoni Gaudí, l'home i l'obra, Barcelona* 1954; H.G. EVERS, *Vom Historismus zum Funktionalismus,* Baden-Baden 1967, 61s. Gaudí asoció a la construcción un simbolismo propio, apenas apoyado por la tradición. Según esto, el lado oeste estará dedicado a la majestad de Cristo, el lado norte a su pasión, el lado sur a su infancia. La torre central, con torres laterales, significa a Cristo y a los evangelistas, la torre del coro, a María. Sólo el lado sur estaba terminado a la muerte de Gaudí.

97. Neu-Ulm 1925-26; Frielingsdorf 1927; St. Engelbert en Köln-Riehl 1933.

98. W. WEYRES - O. BARTNING, *Kirchen* passim.

99. Buenas vistas de conjunto en W. WEYRES - O. BARTNING, *Kirchen;* J. PICHARD, *Les églises nouvelles à travers le monde,* París 1960.

parece haber disminuido, en general, la preocupación por la necesidad y capacidad cultual[100].

En este sentido las decisiones del concilio Vaticano II en el capítulo VII de la *Constitución litúrgica* de 4 de diciembre de 1963 —que abandonan expresamente la vinculación a un determinado estilo religioso histórico (art. 123) y desean que el edificio, como cosa externa que pertenece a la liturgia... sea digno y responda a su fin (art. 128)— confirman algo existente desde hace mucho tiempo, que posiblemente se halla de nuevo ante un cambio.

---

100. H. SCHNELL, *Kirchenbau im Wandel. «Was ist eine Kirche?»*, en «Das Münster» 25 (1972) cuaderno 1, p. 2. Cuando ya estaba en prensa nuestra obra apareció el libro de H. SCHNELL, *Der Kirchenbau des 20. Jh. in Deutschland*, Munich-Zurich 1973, que en numerosos puntos trata de lo que hemos expuesto aquí y lo profundiza. Lamentamos no haberlo podido utilizar en estas páginas.

Sección cuarta

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA Y LA TEOLOGÍA

XX. La encíclica «Aeterni Patris»

Por Oskar Köhler

Profesor de la Universidad de Friburgo de Brisgovia

COMENTARIOS: F. Ehrle, 1880, pub. nuev. por F. Pelster, Roma 1954; G. Cornoldi, *La riforma della filosofia promossa dall'enciclica «Aeterni Patris» di S.S. Leone XIII,* Bolonia 1880; otros comentarios contemporáneos en Schmidlin PG ii, 394 (notas).

BIBLIOGRAFÍA: A. Walz, *Sguardo sul movimento tomista nel secolo XIX fino all'enciclica Aeterni Patris,* en «Aquinas» 8 (1965) 351-379; R. Aubert, *Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII,* en *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII,* Roma 1961, 133-227. — Sobre la historia de la *neoescolástica* desde 1879, cf. cap. xxi.

La encíclica *Aeterni Patris* de 4 de agosto de 1879 [1] no sólo es un escrito doctrinal sobre la orientación filosófica y teológica de las escuelas católicas, sino que además debe considerarse como la fundamentación del programa global que León xiii quiere seguir en su pontificado. Sin violencia alguna se pueden referir a este escrito todas las declaraciones doctrinales y las actividades subsiguientes. Otto Willmann designó esta encíclica como «el fruto maduro de los movimientos espontáneos de regeneración» [2]; reforzó la aspiración ya más antigua a no contentarse con echar

1. *Acta Leonis* i, 255-284.
2. *Geschichte des Idealismus,* Brunswick ²1907, 908.

mano de tal o cual idea de la escolástica medieval, sino de renovar en su totalidad la filosofía de santo Tomás de Aquino [3].

Lo que en este punto se llevó a cabo afectaba en primer lugar únicamente al ámbito de la Iglesia católica, y durante mucho tiempo se verificaría todavía la observación de Franz Ehrle, a saber, que «para aquellos que se han desentendido de Cristo y de su Iglesia la palabra del vicario de Cristo resonaría como la voz del que clama en el desierto» [4]; sin embargo, la encíclica puso efectivamente en marcha un movimiento filosófico, cuyos principales representantes lograron hacer de nuevo actual al Aquinate como uno de los grandes pensadores de la filosofía griega occidental. Cierto que para esto no sólo hubo que realizar un rudo trabajo de investigación histórica, a fin de remontarse, como lo deseaba la encíclica, al mismo Tomás de Aquino, sino que además quien debía recibir la obra del Aquinate era el filosofar mismo, es decir, debía realizarla filosofando. Así la encíclica *Aeterni Patris* ofrece un doble aspecto: Habla desde la tradición, pero esta tradición debe recobrar vida a fin de poder responder adecuadamente a los problemas del mundo moderno [5].

El epígrafe del escrito reza: *De philosophia christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis Doctoris angelici in scholis catholicis instauranda.* De esta «filosofía cristiana» y de su creador Tomás de Aquino († 1274) se dice 600 años más tarde con una cita del papa Inocencio VI que, prescindiendo de la «doctrina canónica», descuella de tal forma por encima de todas las otras por la peculiaridad de su léxico, por el *modus* de lo que se dice y por la verdad de las tesis, que quien la siga no se desviará nunca de la senda de la verdad y quien la combata se hará siempre sospechoso *(de veritate suspectus).* Se dice de santo Tomás que sólo él *(unus)* superó todos los errores del tiempo pasado y proporcionó armas invencibles para refutar los futuros. En lugar de esta escuela añade la encíclica, se presenta el nuevo método de una «clase de filosofía» *(nova quaedam philosophiae ratio),* que en

---

3. HI VII 879s acerca de España, Francia, Bélgica, Italia; 887-892 acerca de Alemania. En Perusa fundó el cardenal Pecci, junto con su hermano Giuseppe (jesuita) y algunos dominicos, la «Accademia di San Tommaso».

4. En F. PELSTER, o.c. 38.

5. «..encyclique, traditionaliste en un sens, mais assez révolutionnaire par rapport aux routines antérieures», en R. AUBERT, *Nouvelle Histoire de l'Église.*

realidad no ha producido los frutos deseados, que más bien se han multiplicado desmedidamente las corrientes filosóficas, con lo cual han suscitado dudas y en definitiva han dado lugar a errores. También algunos filósofos católicos, por prurito de imitación, han sido víctimas del ansia de novedad, en lugar de acrecentar el «legado de la antigua sabiduría». Esto sin embargo, se afirma, no excluye utilizar la riqueza de nuevas ideas para el desarrollo de la filosofía *(novorum inventorum opes ad excolendam philosophiam)*. Más adelante, refiriéndose a las ciencias de la naturaleza, se dice que los escolásticos habían enseñado que sólo basándose en el mundo sensible se puede elevar la inteligencia al conocimiento de las esencias incorpóreas; que además, como lo demuestra Alberto Magno, se habían ocupado con gran ahínco en la investigación de la naturaleza. De aquí, e incluso de declaraciones de científicos se desprende que, bien entendido, no hay contradicción entre las ciencias y la filosofía escolástica. También las «bellas artes» y las «artes liberales» hallan la guía en esta filosofía [6].

Así pues, la encíclica quiere ofrecer en la renovación de la filosofía de santo Tomás un camino universal para llegar a la solución de todos los problemas del mundo moderno, no en último término de los problemas sociales. En efecto, se dice, lo que Tomás de Aquino enseña sobre la naturaleza de la libertad y sobre el origen divino de toda autoridad tiene una fuerza invencible para superar esos principios del «nuevo derecho» (es decir, de la revolución), que son perjudiciales para el orden y para el bien común. La filosofía escolástica puede por tanto ser el remedio, porque santo Tomás distinguió convenientemente entre la razón y la fe y las asoció «amigablemente» y porque elevó la razón a su más alta perfección, de modo que difícilmente puede elevarse ya más alto. De aquí concluye la encíclica que los racionalistas, si se les hiciera comprender claramente la altísima racionalidad de la filosofía tomista, deberían ser conducidos a la fe, pese a todas las resistencias. «Fuera de la asistencia divina sobrenatural», nada es tan apropiado como esta filosofía para curar del error [7].

La encíclica distingue claramente la filosofía de Tomás de Aquino de aquella fase de la escolástica, en la que se había procedido

6. *Acta Leonis* I, 276 273s 277s 280ss.
7. Ibid. 274 279.

nimia subtilitate, aludiendo con ello al período de decadencia de la *disputatio;* hay más bien que buscar en sus fuentes la sabiduría de santo Tomás. Ahora bien, el desarrollo de la filosofía del Aquinate viene presentada como un proceso de absoluta continuidad, que desde los antiguos apologetas cristianos, pasando por san Agustín, conduce sin conflictos al punto culminante de santo Tomás, al que conviene volver. Hay absolutamente que dar cabida a cuestiones modernas, y hay también que afinar la doctrina, pero *el mundo intelectual* tuvo su *culminación clásica en el siglo* XIII.

La encíclica *Aeterni Patris* se refiere a todo, a la sociedad y a la política, a las ciencias naturales, a la estética —aunque, como era norma general en la neoescolástica de la época [8], siguió durante mucho sin plantearse el problema de la historia. Sin embargo, hay que tener muy presente que el célebre historiador de la escolástica, Franz Ehrle, en su comentario a la encíclica *Aeterni Patris*, su primer trabajo de envergadura, presenta —siguiendo la encíclica— como un progreso único el camino histórico hacia santo Tomás, pero al tratar del destino ulterior de la obra del Aquinate y al exponer la historia de la escolástica, no deja de apreciar históricamente el pro y el contra de la disputa, siquiera se considere a santo Tomás como el *princeps;* pero sobre todo subraya Ehrle que los anteriores escolásticos españoles del siglo XVI «eran en gran parte sagaces investigadores personales, independientes, poco dispuestos a cerrarse por mera piedad a las exigencias de las buenas razones», «muy ajenos a aquella clase de veneración, que, a partir de Báñez, se convirtió en la característica de la moderna escuela dominicana». Aunque no hay que olvidar que aquí entraban en juego intereses de las órdenes, sin embargo, este comentario del año 1880 muestra que aquí el renacimiento de la doctrina de santo Tomás fue interpretado como un proceso histórico creador, no como mera copia clasicista [9].

León XIII, al encargar la edición de santo Tomás *(editio Leo-*

---

8. Los propugnadores filosóficos en Italia fueron los jesuitas Taparelli d'Azeglio († 1862; HI VII, índice) y, sobre todo. M. Liberatore († 1892; obra principal 1840-42), que se dedicó también a la filosofía social. El que «su posición se viera debilitada por un matiz racionalista (inconsciente)» (O.H. PESCH, en LThK² x, 160) es un problema fundamental de la neoescolástica. P. DEZZA, *All'origini del Neotomismo*, Milán 1940, 65-73.

9. En F. PELSTER, o.c. 63-89, aquí: 83. Un esbozo biográfico de F. EHRLE, en 191-202.

nina), que comenzó a aparecer en 1882, se granjeó un mérito notable en el campo de la investigación histórica del Aquinate, cuya vigencia subsiste en gran parte todavía hoy [10]. Por cierto, el hecho de que desde entonces se entendiera a santo Tomás de Aquino como una magnitud sustraída a la historia, lo cual condujo después a la prescripción canónica tocante a la enseñanza de las escuelas católicas, impidió en parte la asimilación filosofante y por tanto real del Aquinate [11].

Empalmando con la Constitutio de fide catholica del concilio Vaticano I se resalta también marcadamente la importancia de la verdadera filosofía para la teología. Esto lo anuncia ya el título de la encíclica *De 'philosophia christiana.* Citando a san Clemente de Alejandría se dice que la doctrina perfecta y acabada del Salvador, en tanto que sabiduría de Dios, no puede ampliarse con la filosofía griega, aunque con la ayuda de la auténtica filosofía se puede defender la verdad de la revelación. En efecto, se hace notar que el empleo de la filosofía ha conducido a que la teología adquiriera la índole, el tenor y el espíritu de verdadera ciencia *(requiritur philosophiae usus, ut sacra theologia naturam, habitum, ingeniumque verae scientiae suscipiat atque induat)* [12]. Esta característica de la teología se basa en el hecho de que la neoescolástica de la época de la encíclica llegó a la teología por lo regular por los caminos de la filosofía [13], de modo que la teología neoescolástica estuvo en gran parte caracterizada por el empleo del instrumental

10. Las deficiencias ocasionadas en los primeros tomos por la rapidez de su preparación, fueron evitadas por el holandés C. Suermondt O.P., que colaboró desde 1919. G.F. ROSSI, *Il 4.º pioniere della commissione leonina,* C.S., Piacenza 1954.

11. CIC 1366, § 2 dispone que la filosofía y la teología «se enseñen según el método, la doctrina y los principios» de santo Tomás. Con esto se dificultaba notablemente la averiguación de la posición del Aquinate en la historia de la filosofía «Cierto que la investigación del contexto histórico de la obra de santo Tomás sólo se inicia al final del siglo XIX y hace pronto ... enormes progresos, aunque durante decenios se echa asombrosamente de menos su influjo en la interpretación sistemática de santo Tomás, con lo cual se corre peligro de poner en tela de juicio la vigencia absoluta de santo Tomás y el presupuesto acuerdo omnímodo de su enseñanza con la doctrina de la Iglesia» (O.H. PESCH, ibid. [cit. en la nota 8]).

12. *Acta Leonis* I, 263 262.

13. El mismo León XIII había cursado sus estudios filosóficos y teológicos en el Colegio Romano con G. Perrone y F. Patrizi. Perrone (1794-1876) tenía amistad con H. Newman, y en su doctrina sobre la tradición había sido influenciado por Möhler. Sin embargo, propendía más a la especulación teológica que al método apologético positivo, y con sus *Praelectiones theologicae* (1835-42) se cuenta entre los fundadores de la neoescolástica: W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule,* Friburgo de Brisgovia 1962, 29-181. Cf. HI VII 612s.

conceptual de la filosofía neoescolástica[14], hasta que en el transcurso del siglo XX se abrió paso la teología bíblica.

León XIII llevó adelante con energía y tenacidad la puesta en práctica de su escrito doctrinal. El 18 de enero de 1880 encargó a los cardenales A. de Luca, Simeoni y Zigliara O.P. la edición de las obras de santo Tomás, como también la del *Comentario* de Cayetano (1507-22), que era considerado también en la neoescolástica como el intérprete por excelencia del Aquinate, de modo que resultaba difícil argumentar contra esta autoridad ni siquiera apoyándose en el mismo santo Tomás. En mayo del mismo año fue inaugurada bajo la presidencia de Giuseppe Pecci, hermano del papa, la «Accademia Romana di San Tommaso», dotada de copiosos medios al objeto de ponerla en condiciones de formar una nueva generación.

Esta fundación sirvió de ejemplo para el mundo católico. León XIII favoreció expresamente a los teólogos de su programa: a su antiguo discípulo F. Satolli lo nombró en 1880 profesor del colegio de *Propaganda;* G. Cornoldi S.I., llamado de Bolonia por el papa, tomó parte en la fundación de la academia; S. Schiffini S.I. enseñó desde 1881 en la Gregoriana sobre todo filosofía, L. Billot desde 1885, sobre todo teología; C. Mazzella S.I., profesor de dogmática en la Gregoriana desde 1878, fue creado cardenal en 1886. El año 1884, la universidad del Lovaina erigió por deseo del papa una cátedra de filosofía de santo Tomás, cuyo primer titular fue D. Mercier; allí surgió un importante centro de neoescolástica creadora (cf. cap. XXI). En cambio, D. Palmieri S.I., profesor de dogmática en la Gregoriana desde 1867, crítico del hilemorfismo, fue retirado de la cátedra en 1879 porque no se sentía capaz de adaptarse al programa del papa y prefirió callar antes que hablar contrariamente a sus convicciones[15]. En Piacenza se fundó en 1880 la revista «Divus Thomas», pionera de una serie de fundaciones tomistas: «Philosophisches Jahrbuch» de la Gärres-Gesellschaft (1888), «Pastor bonus» (Tréveris 1888), «Revue Thomiste» (París 1893), «Revue néo-scolastique de philosophie» (Lovaina

14. G. SÖHNGEN, en LThK² VII, 923.

15. HOCEDEZ III, 48 371s. Sin embargo, León XIII tuvo gran consideración con Palmieri, consintiendo en su traslado como exegeta a Maastricht, donde hasta 1894 sostuvo el punto de vista conservador. También otros profesores de la Gregoriana hubieron de abandonar sus puestos; R. AUBERT, *Aspects* 159ss.

1894), «Rivista di filosofia neoscolastica» (Milán 1909). Se aprontaba un renacimiento de la filosofía de santo Tomás.

XXI. NEOTOMISMO, NEOESCOLÁSTICA Y LOS «NUEVOS FILÓSOFOS»

Por Oskar Köhler

Profesor de la Universidad de Friburgo de Brisgovia

BIBLIOGRAFÍA: Cf. cap. XX. — M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie*, Friburgo de Br. 1933 [reimpr. 1961] 218-81; tr. it. Milán 1937; HOCEDEZ III, 45-52 110-120 235-322 351-383; G. SÖHNGEN, *Neuscholastik*, en LThK² VII, 923-926; O.H. PESCH, *Thomismus*, en LThK² X, 160s; R. AUBERT, *Aspects* (cit. en cap. XX); id., *Die Theologie während der 1. Hälfte des 20. Jh.*, en H. VORGRIMLER - R. VANDER GUCHT, *Bilanz der Theologie* II, Friburgo de Brisgovia 1969; 7-14; F. VAN STEENBERGHEN, *Die neuscholastische Philosophie*, ibidem I, 352-363; sobre *teología moral:* J.G. ZIEGLER, ibidem III, 316-328; sobre *apologética:* J. SCHMITZ, ibidem II, 20-220 (también sobre M. Blondel). — Para los diversos filósofos y teólogos, cf. las notas siguientes y además el cap. XV.

La necesaria distinción conceptual entre «neoescolástica» y «neotomismo» [1] indica que la filosofía escolástica sistemática y la teología en la Iglesia católica en el siglo XIX, incluso todavía durante el pontificado de León XIII, no representan un bloque tan compacto como parecen sugerir las publicaciones que, desde luego, forman la gran mayoría [2] y que, algunas veces, afirman estar escritas *ad mentem S. Thomae Aquinatis*. Ahora bien, no sólo viven las tradiciones de Duns Escoto (sobre todo entre los franciscanos) y las de Suárez (sobre todo entre los jesuitas), sino que también hay que distinguir entre un neotomismo bastante estéril, que se aferra a la letra de santo Tomás («paleotomismo» [Steenberghen]) y las tentativas —que desde luego forman la minoría—

1. «Neoescolástica» significa la escolástica desde el siglo XIX y abarca también las tradiciones escolásticas pervivientes a pesar de la primacía oficial otorgada a santo Tomás desde 1879, en particular las de Duns Escoto y de Suárez; el «neotomismo» es el renacimiento de la filosofía y teología del Aquinate, iniciado (tras algunos precursores) desde mediados del siglo XIX y que se efectúa sin empalme directo con la tradición de la Escuela. En realidad la mayoría de los filósofos e historiadores neotomistas no son «tomistas puros».

2. La bibliografía tomista (1920) abarca 2219 títulos en el período que va de 1800 a 1920; F. VAN STEENBERGHEN, o.c. 352.

no de partir formalmente de santo Tomás y sacar de él las conclusiones actualizantes, sino que, a la inversa, partiendo de planteamientos vivos procuran volver a la gran tradición. El cuadro resulta todavía mucho más variado si se considera que la otra grande (y bastante antigua) corriente de tradición del pensamiento católico, la de san Agustín, que pasando por san Buenaventura, lleva a Pascal, distaba mucho de haberse secado, aunque aquellos que, como Maurice Blondel, vivían en ella, caían en conflictos si no estaban dispuestos a subordinar, mediante algunas citas, al gran padre de la Iglesia san Agustín, a la doctrina entonces dominante. Pero precisamente el jesuita Franz Ehrle, que había comenzado su carrera de erudito con el comentario de la encíclica *Aeterni Patris*[3] y fue uno de los grandes investigadores de la escolástica medieval, mostró lo que había significado el «agustinismo» del siglo XIII, *que perduraba* y vivía al lado del aristotelismo y juntamente con él. Sin embargo, hizo falta tiempo hasta que llegó a descubrirse la entera riqueza de la tradición y con ello la libertad de filosofar en la Iglesia católica.

En la misma Roma no se pudo suscitar con la encíclica un neotomismo cuya importancia fuera comparable con la de un M. Liberatore. Esto tuvo en parte sus raíces en las dificultades de la transición de las tradiciones de escuela existentes, y en parte en la tendencia a argumentar de manera puramente formal con la autoridad de santo Tomás y de no tomar seriamente en consideración la filosofía y la ciencia modernas. El jesuita C. Mazzella[4] representó en sus voluminosos tratados una escolástica suareziana (Grabmann). El más destacado representante del neotomismo fue el jesuita loreno Louis Billot, que de 1885 a 1911 enseñó casi constantemente teología en la Gregoriana —«tomista apoyado totalmente en santo Tomás y en los antiguos tomistas» (S. Tromp)— *y definió la «inmutabilidad» de la tradición frente a todo pensar* histórico, al que equiparaba al evolucionismo herético (repudio de la historia de los dogmas)[5]. G. Cornoldi, que tomó parte en la fundación de la Academia Romana de santo Tomás, combatió a los partidarios de Rosmini, a los que echaba en cara una «sín-

3. Cf. cap. XX.
4. Cf. 448.
5. H. LE FLOCHE, *Le cardinal Billot*, París 1947. Cf. 261, nota 21.

tesis de ontologismo y panteísmo», polémica que juntamente con el problema político de la «cuestión romana» condujo en 1887 a la condenación por la Iglesia de 40 tesis de Rosmini[6]. Dos años antes de la encíclica sobre santo Tomás se había fundado en Quaracchi (cerca de Florencia) el «Collegio di S. Bonaventura», donde se emprendió una edición de las obras del doctor de la Iglesia (desde 1588) franciscano y se creó un centro internacional de estudios[7]. Esta realización contribuyó más que una exclusivista polémica antitomista, a superar el estrechamiento de la tradición filosófica y teológica.

También en Alemania, Austria y Suiza tuvo el neotomismo numerosos y ardientes representantes, algunos de ellos sumamente polémicos, los cuales continuaron la línea de J. Clemens y de C. von Schätzler († 1880)[8] y contribuyeron no poco a que no se realizara la intención que había abrigado León XIII con su encíclica[9]. M.J. Scheeben, que descolló muy por encima de los teó-

---

6. Cf. cap. XV. P. DEZZA, *I neotomisti italiani nel secolo* XIX, 2 vols., Milán 1942-44.

7. *El primer prefecto de estudios fue Fidelis a Fanna (1838-81), que investigó en busca* de manuscritos en más de 500 bibliotecas. Su sucesor fue el westfaliano I. Jeiler (1823-1904), desde 1879 en Quaracchi; J. REINHOLD, en AFrH 47 (1954) 1-44. Desde 1885 aparecen los «Analecta Franciscana», desde 1903 la «Bibliotheca Franciscana Scholastica mediiaevi».

8. HI VII, índice.

9. Especialmente polémico era E. Commer (1847 [Berlín] -1928), que en 1886 fundó el «Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie» (1899) (desde 1914 «Divus Thomas»), autor de la *Immerwährende Philosophie* (= Filosofía perenne) (1899), en 1900-11 profesor de dogmática en Viena; acerca de su lucha contra H. Schell, cf. cap. XXIX. J. Pohle, en conflicto con el rector de la Universidad católica de Washington, J. Keane, había regresado a Alemania en 1894 (cf. cap. X) y fue entonces profesor de dogmática en Münster; en 1888 había fundado, juntamente con K. Gutberlet (1837-1928), el «Philosophisches Jahrbuch» de la «Görres-Gesellschaft»; sobre Gutberlet, cf. E. HARTMANN, en PhJ 41 (1928) 261-266; P. SIMON, en «Hochland» 25 (1927) 437ss. G. von Hertling, no sólo como político (cf. cap. XV), sino también en sus trabajos filosóficos, aunque poco numerosos, ponía empeño en exponer objetivamente los principios escolásticos; C. BAEUMKER, en DLZ 39 (1918) 3-7 35-40. También el apologeta de Wurzburgo, F. Hettinger 1819-1890), pudo basar su crítica del tiempo sobre una extensa cultura, mientras que el dominico *A.M. Weiss, de la alta Baviera, profesor en Friburgo desde 1890, emprendió* una lucha muy poco matizada contra el liberalismo. Intentó asociar el tomismo con la tradición agustiniana el moralista de Münster, J. Mausbach (1861-1931), que supo evitar las posturas meramente negativas; G. SCHREIBER, *J. Mausbach*, Münster 1931. Sobre los moralistas jesuitas cf. cap. XII y XIII. Es considerado como «cabeza del segundo círculo de Maguncia» el teólogo J.B. Heinrich (1816-91), cofundador de la Görres-Gesellschaft, así como P.L. HAFFNER (1829-99), fuertemente influido por él (en 1886 obispo de Maguncia), que fue el primer presidente de la sección filosófica; H. LENHART, *Die philos.-theologische Fakültät des Mainzer Priesterseminars*, Maguncia 1946; GRABMANN G 230-236. Dado que la facultad teológica de la universidad de Friburgo había sido confiada a los dominicos, el neotomismo reinó allí sin trabas. Th. Cononnier (1846-1908; en 1875, discípulo de Zigliara en Roma, en 1890, dogmático en el «Institut catho-

logos de aquella generación y murió prematuramente (1835-88), espíritu renano extraordinariamente abierto al mundo y teólogo penetrado de profunda religiosidad, dejó un vacío que no se pudo colmar en aquel período en Alemania. Cabe preguntar si Scheeben —que había incorporado la entera tradición de la patrística, pasando por san Agustín, hasta santo Tomás, así como la teología postridentina, la escuela de Tubinga y el neotomismo, a su labor fecunda, original y abierta al mundo de su tiempo— puede ser adscrito a la neoscolástica. Ahora bien, excluir a Scheeben de este concepto significa restringirlo de una forma que no corresponde al movimiento de conjunto, a saber, el de hacer presente «la teología del pasado como empeño multiforme de pensadores creyentes» (J. Höfer).

Las obras principales de Scheeben habían aparecido ya mucho antes de la encíclica *Aeterni Patris*[10], aunque vienen a desembocar en aquel campo más profundo de acción que fue suscitado por la encíclica allí donde no fue interpretada como mera restauración de lo antiguo. Cierto que si Scheeben, cuando era totalmente él mismo, «pensó como ningún otro neoescolástico simplemente desde la fe y "sin apologéticas"»[11], desde la «fe de niño» (Scheeben), que era para él el símil más perfecto de la fe religiosa, esta actitud no respondía ciertamente a aquella teología de conclusiones que dominó en gran escala a la neoescolástica. La «doble forma de la teología», la entrega y el asenso intelectual, fue el verdadero problema de Scheeben, en el que había sido introducido por el influjo de Kleutgen y Schätzler.

Si se prescinde de Scheeben, todos los neoescolásticos alemanes de aquella época quedan muy por debajo de los investigadores de la escolástica medieval, de F. Ehrle, E. Denifle, C. Baeumker y M. Grabmann, que en sus comienzos pertenece todavía a

---

lique de Toulouse»), J.-J. Berthier (1847-1924, después de 1905 por lo regular en Roma) y P. Mandonnet (1858-1936) fundaron en 1893 la «Revue Thomiste».

10. *Natur und Gnade* I, Maguncia 1861; trad. cast.: *Naturaleza y gracia*, Herder, Barcelona 1969; *Mysterien des Christentums*, Friburgo de Brisgovia 1865; trad. cast.: *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona 1964; *Hdb. der katholischen Dogmatik*, I, y II, Friburgo de Brisgovia 1874-75, III-VI, 1880-87 (sin terminar). Nueva edición de J. Höfer y otros, 7 vols., Friburgo 1941-57.

11. K. ESCHWEILER, *Die zwei Wege zur neueren Theologie. G. Hermes - M.J. Scheeben*, Augsburgo 1926, 183. La bibliografía sobre Scheeben hasta 1957 en la nueva edición (cf. nota 9). Además: F.S. PANCHERI, *Il pensiero teologico di M. Scheeben e S. Tommaso*, Padua 1956.

este período. El dominico Denifle, del Tirol (1844-1905), y el jesuita Ehrle, del Allgäu (1845-1934), publicaron juntos —ambos desde 1880 en Roma— el *Archiv für Literatur und KG des Mittelalters* (Archivo de literatura e historia de la Iglesia de la edad media) entre 1885 y 1900: fueron siete tomos «de valor imperecedero» (Grabmann); Denifle se granjeó especiales méritos en la mística (Eckehart, Tauler, Suso), y Ehrle mostró con sus investigaciones y ediciones la múltiple variedad del pensamiento escolástico [12]. El historiador de la filosofía C. Baeumker (1853-1924), que después de haber desempeñado cátedras en Breslau, Bonn y Estrasburgo, fue en 1912 en Munich el sucesor de G. von Hertling, mostró la conexión de la escolástica con la filosofía islámica y atrajo la atención hacia la supervivencia del platonismo, que mostró especialmente en su obra principal sobre Witelo y su metafísica de la luz en el siglo XIII (1908). Se habían creado también los presupuestos para una exposición global de historia de las ideas y para una amplia presentación del método escolástico, tal como la llevó a cabo M. Grabmann (1875-1949) [13]. En la serie de estos eruditos hay que incluir también al belga Maurice De Wulf (1867-1947), discípulo de D. Mercier, que fundó la colección *Les Philosophes belges* (Lovaina 1901ss) [14]. Todos estos empeños, si bien en un principio no merecieron la atención de los sistemáticos neoescolásticos, al fin contribuyeron a que el renacimiento del pensamiento de santo Tomás no quedara estancado en un clasicismo.

---

12. M. GRABMANN, *H.S. Denifle,* Maguncia 1905; A. WALZ, *Studi storiografici,* Roma 1949, 28-33; id., *Analecta Denifleana,* Roma 1955; A. REDIGONDA, *H.S. Denifle,* Florencia 1953. Acerca de F. Ehrle, prefecto de la Biblioteca vaticana de 1895 a 1914, cf. cap. XX.

13. C. BAEUMKER fundó en 1891 los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* Una de sus obras principales, *Die europäische Philosophie des Mittelalters* (Leipzig 1909) cambió de título en la 2.ª ed. (1913): *Die christliche Philosophie* Sobre su audiencia con Pío X el 2 de marzo de 1908 en relación con la fundación de una sociedad internacional de hombres de ciencia (cf. cap. XV) nota L. PASTOR, *Tagebücher* 490, que el papa dijo que «no se podía pensar en admitir a M. Spahn y a C. Baeumker y que así opinaban también el cardenal Rampolla y Merry del Val». M. GRABMANN, *C. Baeumker und die Erforschung der Gesch. der mittelalterlichen Philosophie,* en BGPhMA 25 (1927) 1-38. M. Grabmann, apoyado por Ehrle y Denifle, llevó adelante en Roma desde 1900 sus estudios de manuscritos. L. OTT, *M. Grabmann zum Gedächtnis,* Munich 1949.

14. La *Histoire de la philosophie médiévale* (Lovaina [1]1900) trata la cuestión de la solidaridad de los escolásticos; la revisión de la 6.ª ed. (1934ss) muestra con qué problemas tiene que habérselas una exposición complexiva; trad. cast.: *Historia de la filosofía medieval,* 3 vols., Ius, México 1943. F. VAN STEENBERGHEN, en RPhL 46 (1948) 421-447.

Tampoco en Francia lograron los neotomistas, fuertemente orientados según el espíritu de la Gregoriana, ir más allá de una polémica en gran parte estéril. Una excepción representó el «Institut catholique» de París, donde M. d'Hulst aprovechó la idea de Duilhé de evitar mediante congresos internacionales de hombres de ciencia católicos el provincialismo intelectual, demostrando a la vez la productividad del impulso neotomista [15]. Aquí actuó el espíritu de aquel centro, que fue sin duda el primero en que en aquella época se alcanzó un contacto actual con santo Tomás de Aquino: el espíritu de la universidad de Lovaina y de D. Mercier (1851-1926).

El que este estudioso, procedente del Brabante, una vez terminados en París los estudios de filosofía y teología, se ocupara de psiquiatría, tendría importancia para el programa de estudios que desarrolló desde 1882 en la cátedra de filosofía tomista creada por el episcopado belga conforme a los deseos de León XIII. Este profesor de treinta y un años fascinaba a sus discípulos, incluso no teólogos, por la resolución con que abordaba los problemas planteados por las ciencias en la frontera con la filosofía, y por el empeño «en filosofar para los hombres de su propio tiempo». Cierto que el marcado recurso a la psicología podía suscitar la cuestión de hasta qué punto este procedimiento se adaptaba a la ontología tomista; sin embargo, el mayor problema de D. Mercier fue el positivismo ampliamente propagado, con el cual se enfrentó al igual que con la filosofía de Kant, procurando en todo caso salvaguardar la individualidad propia de la filosofía frente a la teología.

El «Institut supérieur de philosophie», creado en 1889, se remonta a una propuesta de Mercier sometida a León XIII en 1887; él mismo fue su primer presidente. La «Revue néo-scolastique», fundada en 1894, se granjeó un prestigio internacional. El éxito suscitó oposición, primero en Bélgica, pero luego también en Roma, donde el nuevo prefecto de la Congregación de los estudios, el cardenal Mazzella S.I., consideraba como una pérdida de tiempo para los teólogos la intensa ocupación con las ciencias naturales. No menos peso tenía el reparo de que las lecciones dadas

15. Cf. cap. XV.

en francés podían perjudicar no sólo a la terminología escolástica, sino también a la corrección teológica de la doctrina. Como Mazzella logró que el papa compartiera sus preocupaciones, en 1895 se impuso durante algún tiempo el latín como lengua de la enseñanza. La designación del cardenal Satolli como sucesor de Mazzella en 1895 condujo finalmente en 1898 a la liquidación del *affaire* [16].

La idea de un bloque compacto de combate de la neoescolástica responde muy escasamente a la situación real, como lo muestran no sólo los empeños en torno a san Buenaventura (v. antes), sino también las posiciones del suarezianismo, que en parte siguieron todavía proponiéndose con gran vitalidad [17]. Los jesuitas intentaron con frecuencia coordinar un tanto ingeniosamente el sistema de Suárez con el tomismo. Otro tanto intentaron los franciscanos con el escotismo, que seguían cultivando como antes [18]. Pero tales variantes se mantuvieron dentro del campo de la neoescolástica.

Hubo, sin embargo, por cierto totalmente dentro de la tradición del pensamiento occidental, tentativas de individuos aislados y por tanto también solitarios, que trataban de hacer saltar en cierto modo desde dentro la moderna concepción antropocéntrica del mundo y de mostrar en la existencia concreta que el contraste conceptual absoluto entre inmanencia y trascendencia sólo era un contraste aparente. De ello surgió una polémica con frentes extrañamente invertidos: Estos arranques filosóficos, que tenían propiamente su raíz en el misterio cristiano de la encarnación y en la fe en la asistencia del Espíritu Santo, si bien eran, o por lo menos querían ser, perfectamente filosóficos, fueron atacados como «modernistas» por los neoescolásticos y etiquetados con diferentes —*ismos* peyorativos, mientras que, a la inversa, la filosofía

---

16. Entre las obras más importantes de D. Mercier se cuentan: *Psychologie*, París 1892; *Logique*, París 1894; *Métaphysique générale ou Ontologie*, París 1894. M. de Wulf y otros, en RNPh 28 (1926) 5-22 99-249; J. Pirlot, *L'enseignement de la métaphysique. Critique et Suggestions*, Lovaina 1950 33-59. L. de Raeymaeker, *Le card. Mercier et l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*, Lovaina 1952; A. Simon, *D. Mercier*, Bruselas 1960. Acerca de Satolli, p. 242.

17. Así el español J.J. Urráburu S:I. (1844-1904) (Eguía Ruiz, en EE 4 [1945] 45-59) y el francés P. Descoqs S.I. (1877-1946).

18. Así Déodat de Basly (1863-1937), especialmente en la Cristología. R. Haubst, en ThRv (1956) 145-162.

y teología neoescolásticas entrañaban con frecuencia un cierto racionalismo, que sólo en apariencia se podía armonizar con la fe en la revelación cristiana.

Cierto que estas polémicas podían también conducir por otro lado a una estimación con frecuencia nada objetiva de los empeños neoescolásticos. En Alemania, el teólogo y filósofo de la religión Herman Schell enseñaba que «en la confesión del Espíritu Santo como la forma vital esencial de la divinidad» «se funden el principio de la inmanencia y la idea de la trascendencia y que el carácter intramundano de la acción se asocia en una unidad superior con autopoder supramundano de la creación». Rechazando toda forma de panteísmo, desarrolló un concepto de la personalidad de Dios como «perfecto ser para sí y en sí», cuya dinámica no creía él poder ya aprehender con los conceptos de la tradición de la escuela. Así llegó al concepto de Dios como *causa sui.* Al ser puesta esta expresión en el Índice, la remplazó por «autorrealidad», sin abandonar conceptualmente la vitalidad de Dios en su «actuarse a sí mismo». Este concepto de Dios era el fundamento del personalismo de Schell: en la viva personalidad de Dios tiene sus raíces toda personalidad humana [19].

Mientras que esta tradición agustiniana contaba con la mediación de la filosofía del idealismo alemán, en cambio la tradición agustiniana del filósofo Maurice Blondel (1861-1949) se apoyaba en Blaise Pascal, que en Francia pervivía subterráneamente, y en N. de Malebranche, que influyó en Leibniz. Uno de los problemas centrales de Leibniz fue objeto del primer trabajo de Blondel, que tuvo fundamental importancia para su propio autor: el *vinculum substantiale.* «Superar el concepto estático y cosificado de substancia y captar a ésta a la vez como factor de cohesión y como unidad metafísica, y así evadirse igualmente del idealismo y de un realismo demasiado cosificado» fue siempre el tema fundamental de la filosofía de Blondel, que trata de detectar la trascendencia en el ser en la integración de la triple realidad de la existencia, del pensamiento y del ente [20]. Contrariamente a todo obje-

---

19. Acerca de Schell, cf. cap. XXIX. Citas anteriores: «Türmer-Jahrbuch» (1906) 194; *Dogmatik* IV (1893) p. X; O. SCHRÖDER (cit. cap. XXIX) 370-391.

20. R. SCHERER, Introducción a: M. Blondel, *Das Denken,* Friburgo de Brisgovia 1953, VIII-XXXII, aquí: XI, XIX; U. HOMMES, *Transzendenz und Personalität. Zum Begriff der Action bei M. Blondel,* Francfort 1972.

tivismo, el conocimiento y la revelación del ser están para Blondel ligados a la subjetividad y por tanto tampoco para él existe el contraste entre inmanencia y trascendencia, que hallan su unidad en la *action*, la realización de la existencia, en la que la inmanencia se proyecta desde sí misma en la trascendencia.

Éste es el fundamento de la célebre *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude des problèmes religieux* (1896): Lo «sobrenatural» del mensaje cristiano no es un «extrinsecismo», no es algo que como un cuerpo extraño viene a añadirse desde fuera a la realidad humana, sino que tiene en ella su correspondencia, de forma que (lo sobrenatural) es lógicamente necesario, aunque esta lógica no dice nada acerca de la libertad de la revelación divina ni acerca de la libertad de la aceptación humana [21].

Blondel, que fue profesor desde 1896 en Aix-en-Provence, donde murió, había tenido como maestro a L. Ollé-Laprune (1839-1898), que desde 1875 enseñó filosofía en la *École normale supérieure* de París, siguiendo a Malebranche: el conflicto entre creer y saber sólo puede ser rebasado en la experiencia personal, inaccesible al pensar dialéctico [22]. De esta filosofía partió también L. Laberthonnière (1860-1932), oratoriano desde 1886; en los «Annales de Philosophie chrétienne», cuyo redactor fue desde 1905 hasta 1913, combatió con ardor en favor de la obra de Blondel y contra la neoescolástica [23]. La prohibición de publicar que le intimó el Santo Oficio en 1913 no quebrantó su fidelidad a la Iglesia.

Es necesario enfocar conjuntamente la iniciativa de renovación del tomismo que arranca de León XIII y que vino a ser fructuosa

21. R. Scherer, en LThK² II, 533. Anteriormente a la *Lettre* apareció en 1893 (París) *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, llamada la «primera Acción», a diferencia de los volúmenes de 1936-37. En el período que aquí nos ocupa se sitúa también, entre las publicaciones de Blondel: *Histoire du dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, La Chapelle-Montligeon 1904, enfrentamiento crítico con el historicismo. Fundametnal acerca de la *Lettre:* R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi, données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Lovaina 1945. A. Hayen, *Bibliographie blondélienne*, Messina 1953; J.-J. Golinas, *La restauration du Thomisme sous Léon XIII et les philosophies nouvelles. Etude de la pensée de M. Blondel et du Père Laberthonnière*, Washington 1959; O. Schröder (cit. cap. XXIX) 255-271. Cf. este volumen, p. 612 643.

22. R. Crippa, *Il pensiero di L. Ollé-Laprune*, Brescia 1947.

23. M.-M. d'Hendecourt, *Essai sur la philosophie du Père Laberthonnière*, París 1947; J.-P. Golinas, o.c. Cf. 612, 638, 657.

en algunos puntos importantes, y el esfuerzo de estos «nuevos filósofos», no obstante su contraste con la neoescolástica, si queremos formarnos una idea históricamente adecuada de la seriedad con que los filósofos y teólogos de aquellos decenios se interesaban por las condiciones intelectuales bajo las cuales la fe cristiana puede ser experimentada y justificada en el mundo moderno.

XXII. LA CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

Por Oskar Köhler

Profesor de la Universidad de Friburgo de Brisgovia

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre la historia de la historiografía eclesiástica:* H. JEDIN, en HI I (1966) 77-91; HOCEDEZ III, 64-91 142-172; L. SCHEFFZYK, *F.L. v. Stolbergs «Geschichte der Religion Jesu Christi». Die Abwendung der kath. Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung und ihre Neuorientierung im Zeitalter der Romantik,* Munich 1952.

Sobre historia del problema: H. JEDIN, ibid., 27-38, con bibliografía; A. FRANZEN, *Theologie der Geschichte und theologischen Kirchengeschichte,* en «Oberrhein. Pastoralblatt» 67 (1966) 395-400; J. RATZINGER, *Das Problem der Dogmengeschichte,* en «Arbeitsgemeinschaft f. Forsch. Nordrhein-Westfalen, Geisteswiss.», cuaderno 139, Colonia 1966; H. DICKERHOF, *Kirchenbegriff, Wissenschaftsentwicklung, Bildungssoziologie und die Formen der kirchlichen Historiographie,* en HJ 89 (1969) 176-202; R. KOTTJE (dir.), *Kirchengeschichte heute — Geschichtswissenschaft oder Theologie?,* Tréveris 1970; P. STOCKMEIER, *Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche,* en ZKG 81 (1970) 145-162; «Concilium» revista internacional de teología, 57 (1970), con colaboraciones de G. ALBERIGO, R. AUBERT, Y. CONGAR y otros; O. KÖHLER, *Die Kirche als Geschichte,* en *Mysterium Salutis* IV, 2.

La «propagación y especialización tan tempestuosa de la historia de la Iglesia» (H. Jedin) responde al «interés histórico» general que fue creciendo desde el último tercio del siglo XIX hasta entrado el siglo XX. Un presupuesto para el trabajo fue la publicación de nuevas fuentes de la historia de la Iglesia, en la que participaban también institutos profanos. Tras las voluminosas ediciones del silesiano A. Theiner[1], en 1855-70 prefecto del archivo

1. HI VII, 872; H. JEDIN, A. *Theiner, Zum 100. Jahrestag seines Todes* (9. August 1974), en ArSKG 31 (1973).

vaticano, comenzó una nueva época cuando el papa León XIII, el año 1881, hizo accesible el archivo a la investigación general. El entonces prefecto, cardenal J. Hergenröther, tropezó con notables dificultades para ordenar las condiciones técnicas de la utilización [2].

A esta disposición de León XIII se añadieron, complementándola, los reglamentos relativos a la utilización de la Biblioteca vaticana dictados en 1878 y 1888 y su notable ampliación depués de 1890 con las bibliotecas Borghese y Barberini; en 1895 fue nombrado prefecto el medievalista Franz Ehrle (cardenal en 1922).

La apertura del Archivo vaticano, que tuvo como consecuencia la creación de toda una serie de institutos históricos en Roma —en 1881 el austríaco (primer director el protestante Th. von Sickel, desde 1901 L. von Pastor), en 1888 el prusiano (director desde 1903, P.F. Kehr), luego la «École française de Rome» (director desde 1895, L. Duchesne)—, fue uno de los factores más importantes de la rica proliferación de ediciones y exposiciones concernientes a la historia de la Iglesia. De ellas se ha tratado por extenso en el primer volumen de esta obra [3] y aquí sólo nos ocu-

---

2. Entre los promotores de esta decisión se cuenta también L. PASTOR, al que Hergenröther indujo en 1879 a presentar un memorándum (*Tagebücher* 128-132). Alguna idea de las condiciones de entonces da la observación de Pastor, según el cual sus extractos del archivo, que pudo sacar gracias a un permiso especial, fueron abreviados por un archivero. K.A. FINK, *Das Vatikanische Archiv*, en *Bibl. des Dt. Hist. Inst. in Rom*, Roma ²1951, 155-167.

3. Acerca de la importancia y del ulterior desarrollo de la historia de la Iglesia: H. JEDIN, HI I, 76-91. Sobre el notable desarrollo de la historia de las Órdenes: M. HEIMBUCHER, *Orden und Kongregationen der kath. Kirche*, Paderborn 1896-97, ³1933-34; sobre los benedictinos en Francia: J.-J. BOURASSE, Tours 1900; en Inglaterra: E.L. TAUNTON, Londres 1898; en Maredsous se granjeó méritos U. Berlière, entre otras cosas como editor del *Monasticon* belga (desde 1890); la «Revue bénédictine» (en Maredsous desde 1884, en un principio revista espiritual de carácter general) se incorporó en 1903 el «Bulletin d'histoire monastique»; en Munich aparecieron los «Studien u. Mitt. aus dem Benediktiner— und Zisterzienserorden» (desde 1880). Sobre los dominicos: B.M. REICHERT (dir.), MOP (Roma desde 1896); A. MORTIER, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, París 1903. Sobre los franciscanos: AFrH (Florencia desde 1908); H. HOLZAPFEL: su *Handbuch* Friburgo de Brisgovia 1909, es todavía indispensable. Sobre los jesuitas: MHSI (Roma, desde 1894), véase: P. DE LETURIA, *Geschcihte und Inhalt der Monumenta...*: HJ 72 (1953) 585-604; *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruselas-París, desde 1890; A. ASTRÁIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid 1902; llega hasta 1773; P. TACCHI-VENTURI (por sugerencia del cardenal Ehrle), *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Roma 1910; ST. ZALESKI, *Jezuici w Polsce*, Lemberg 1900-06; TH. HUGHES, *The History of the Society of Jesus in North America*, Londres-Nueva York 1907-17; B. DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Friburgo de Brisgovia 1907; especialmente apologética; C. SOMMERVOGEL, *Bibliotèque de la Compagnie de Jésus*, 9 vols., Bruselas 1890-1900.

pamos de ellas por tratarse de la concepción teorética de la historia de la Iglesia durante el pontificado de León XIII.

Como en todos los sectores de la vida, también en la ciencia de la historia se plantea la cuestión de la postura que adoptó el catolicismo frente a esta disciplina científica desde que fue admitido en el mundo moderno durante el pontificado de León XIII. El debate superficial sobre la «objetividad» histórica, que entonces indujo a numerosos autores católicos a encarecerla en el prólogo, carecía ya de base teorética desde la *Historik* de G. Droysen y vino luego a quedar trasnochado, tanto más cuanto que a los patrocinadores de esta virtud en el siglo XIX se les podía probar su propia y natural subjetividad. Hasta qué punto podía parecer discutible la dedicación de los católicos a la historia, se echa de ver por la observación de A.M. Weiss O.P. el año 1889. Weiss justifica el hecho de que los manuales de historia de la Iglesia representen todavía una extrema minoría en comparación con los de teología sistemática, diciendo que «este fenómeno es consecuencia de la cosa misma. *Para nosotros, lo esencial en la teología es* la explicación de la Escritura y la exposición de lo dogmática y de la moral que nos han sido transmitidas por tradición. A la historia sólo podemos asignarle el rango de ciencia auxiliar» [4].

El pensamiento teológico-histórico de la escuela de Tubinga había sido reemplazado por la neoescolástica, esencialmente ahistórica. Aunque los tan numerosos y fecundos historiadores católicos de aquellos decenios no se hubieran considerado como representantes de una ciencia auxiliar, cabe todavía preguntar si, y hasta qué punto, podían concebir el «mundo como historia». La disputa sobre la obra de Johannes Janssen (1829-91) *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters* (= Historia del pueblo alemán desde las postrimerías de la edad media) [5] pasó de largo en gran parte lo esencial, a saber, que la cuestión no es la selección de las fuentes, que Janssen efectuó

4. En O. KÖHLER, en *Der Katholizismus in Deutschland und der Verlag Herder*, Friburgo de Brisgovia 1951, 130.

5. J. JANSSEN, *An meine Kritiker*, Friburgo de Brisgovia 1882; id., *Zweites Wort an meine Kritiker*, Friburgo de Brisgovia 1883. L. VON PASTOR, *Joh. Janssen*, Friburgo de Brisgovia ²1894; id., *J. Janssens Briefe*, 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1920. Sobre la diferencia entre Janssen, en el fondo irénico, y Pastor: W. BAUM, *J. Janssen, Persönlichkeit, Leben und Werke*, tesis, en Innsbruck 1971.

con la mayor escrupulosidad histórica, sino más bien la imposibilidad de dejar hablar a las fuentes mismas. La «comprensión histórica» era el nuevo lema en la postura frente a la historia.

Y sin embargo Janssen estaba más cerca de esto que el, por lo demás, mucho más importante historiador de los papas, Ludwig Pastor (1854-1928). Pastor «está tan dominado por su materia que, casi imperturbable ante los procesos de la evolución intelectual de su contorno, refractario a todo cambio en el planteamiento histórico, sigue trabajando»[6] en su obra de 16 tomos *Historia de los papas desde fines de la edad media* (primer tomo en 1886). De este modo, «proyectaba en el pasado, contrariamente a toda evolución histórica, un concepto centralista de la Iglesia y sobre todo del pasado, desarrollado hasta el último extremo», lo que en Innsbruck le separó de la posterior evolución general del catolicismo alemán[7]. Pastor se sentía menos a gusto en la Roma de León XIII que en la de Pío X, donde pudo ejercer bastante influjo sobre la política personal eclesiástica en Alemania y en Austria. En el mismo espíritu que Pastor, también el nuevo prefecto del archivo vaticano, cardenal J. Hergenröther, había compuesto su obra en tres tomos *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte* (= Manual de historia general de la Iglesia, 1876-80), que conservó la misma orientación también en las ulteriores refundiciones.

El mismo León XIII no se cansaba de insertar en sus cartas y encíclicas pasajes con frecuencia bastante extensos sobre la historia de la Iglesia y en particular sobre la historia de sus predecesores y sobre sus méritos para con el Occidente. Lo que él aguardaba de los historiadores lo expresó en la carta *Saepenumero*

6. C. BAUER sobre L. Pastor, en «Hochland» 26 (1928-29) 578-588 (reimpreso en *Ges. Aufs.* [Friburgo de Brisgovia 1965] 466-475). Es también característica la estricta resistencia que Pastor opuso al título de los *Reformationsgeschichtlichen Studien* dirigidos por J. Greving (desde 1906). H. JEDIN, *J. Greving*, Münster 1954.

7. Es significativo a este propósito el conflicto, que se fue preparando desde 1891, entre PASTOR y el historiador medieval muniqués H. von Grauert (1850-1924) en la redacción del *Hist. Jahrbuch*, cf. PASTOR, *Tagebücher* 244 270 288: «en Munich se produjo en torno a Grauert y Hertling un nuevo conato de catolicismo liberal» (sobre el 28-XII-1895). El conflicto se originó con una recensión crítica de la *Geschichte des Deutschen Volkes* del profesor de historia de la Iglesia de Innsbruck, Emil Michael, publicada en el *Historisches Jahrbuch*, que dio lugar a la salida de Pastor de la redacción en julio de 1901 (*Tagebücher*, 193). Cf. sin embargo las cartas a F.X. KRAUS: H. SCHIEL, en «Rhein. Vj. blätter» (1954) 191 233. Sobre E. Michael: W. BAUM, en ZKTh 93 (Innsbruck 1971) 182-199.

dirigida a los cardenales A. de Luca, J.B. Pitra y J. Hergenröther, en 18 de agosto de 1883: defensa contra la presentación del papado compuesta *mendaci colore*. León XIII confía firmemente en que los *incorrupta rerum gestarum monumenta*, supuesto que estudien sin prejuicios, defienden *per se ipsa* de la manera más grandiosa a la Iglesia y al papado. Fijándose especialmente en Italia recuerda el papa los méritos del pontificado en la época de la invasión de los bárbaros, en la lucha con los emperadores de la edad media, en las guerras con los turcos. También se hace alusión a la conservación de la literatura griega y romana por los papas y por el clero[8]. El papa hablaba con plena convicción cuando decía en 1884: «Non abbiamo paura della pubblicità dei documenti» (= No tenemos miedo de que se hagan públicos los documentos)[9] y rebatía como pusilánimes a los espíritus temerosos de su contorno. Ahora bien, sólo podía expresarse así porque, como aseveraba un sagaz observador, no conocía el «método histórico»[10].

Sería totalmente descaminado calificar esto de «laguna en la formación» de León XIII. Con ser tan complicada la unidad de esta figura, en ella no puede haber lugar para el pensar histórico. Naturalmente, esto no se ha de entender en el sentido de que el papa no hubiera podido seguir, por ejemplo, la descripción de Alejandro VI por L. Pastor[11]; con ello no se veía afectada la historia de la institución. También respondía perfectamente a la convicción de León XIII la idea de que la primera ley de la historiografía es la de no decir nada falso, y además no callar nada verdadero y, por lo demás, no exponerse a la sospecha de favoritismo o de hostilidad[12]. Ahora bien, en vista de una odiosa hostilidad, de hecho muy propagada, contra la Iglesia y sobre todo

8. *Acta Leonis* III, 259-273, aquí: 260 264ss.

9. SCHMIDLIN PG II, 400 nombra como destinatario al «círculo alemán de historia en Roma» PASTOR, *Tagebücher* 179, anota la recepción de los «historiadores del Campo Santo» y comenta: «¿Qué príncipe secular podría decir esto?» Según Pastor, Anton de Waal (1837-1917, en 1873 rector en el Campo Santo) notificó la voluntad «de trabajar en unión de fuerzas por el honor y la gloria de la Iglesia y la defensa de la santa sede».

10. P.M. BAUMGARTEN, cit. en SCHMIDLIN PG II, 399; se quiere decir el «sentido histórico».

11. L. PASTOR, *Tagebücher* 309, anotó unas palabras de León XIII a Boyer d'Agen en 1897: «Si escribe usted sobre Alejandro VI, tiene que leer primero el tercer tomo de Pastor.»

12. *Acta Leonis* III, 268.

contra el papado, propuso estos principios en un tenor apologético que domina el entero escrito *Saepenumero*.

El catolicismo alemán había perdido su ventaja en la aplicación del método histórico crítico desde el conflicto con I. von Döllinger[13]. Sin embargo, sabios como F.X. Kraus, uno de los fundadores de la arqueología cristiana, que ya en sus trabajos de juventud sobre las ampollas de sangre de las catacumbas romanas y sobre el *clavo santo* en la catedral de Tréveris (ambos de 1868) había herido las susceptibilidades de la tradición, y como el sucesor de K.J. Hefele en Tubinga, F.X. Funk, que en su manual (1886) trató de superar con el concepto de «evolución»[14] la estática neoescolástica, continuaron la línea histórica, sin hablar de la callada erudición que A. Ehrhard —que salió a la palestra sólo en 1901— desplegó en sus investigaciones sobre la hagiografía de la Iglesia griega[15]. La discusión fundamental tuvo lugar en Francia, porque allí la problemática de la relación entre revelación e historia fue ampliamente examinada, incluyendo en ella la «*cuestión bíblica» (cap. XXIII) y la historia del dogma*.

Los principios de la crítica filológica que desarrolló Ch. de Smedt S.I., profesor de historia de la Iglesia en 1864-1876 en el colegio de los jesuitas en Lovaina, presidente de los bolandos en 1882-1911 (principios que luego fueron seguidos por su colaborador H. Delehaye S.I., que gozó de un éxito nada común), no tenían de suyo nada de problemáticos, aunque de Smedt tuvo que defenderlos y en su escrito *Principes de la critique historique* (Lieja 1883) los propuso en la perspectiva de la cuestión global. En cambio, vino a hallarse en una situación precaria el destacado historiador de la Iglesia Louis Duchesne (1843-1922), profesor del

---

13. Sobre la ventaja que llevaba a Francia la «Escuela de Munich», HOCEDEZ III, 56; sobre el «grave retroceso», H. JEDIN, HI I, 79s.

14. Esta teoría tenía su punto de apoyo en el hecho de que el Vaticano utilizaba la imagen del germen, empleada por Vicente de Lérins, para refutar el evolucionismo teológico. Otro impulso, por cierto más histórico, fue el *Essay* de NEWMAN *On the Development of christian Doctrine*, Londres 1845, acerca del cual se desencadenó una violenta controversia desde los años ochenta (cf. a continuación). Sobre la problemática de la relación entre «evolución» y «tradición»: O KÖHLER: *Mysterium salutis*, nota 24 con el texto correspondiente. Cf. 458.

15. Sobre F.X. Kraus y A. Ehrhard, cf. cap. XXIX. En 1908, en conexión con el juramento antimodernista, fue retirado a Ehrhard el título de prelado, cosa que le dolió no poco; en 1922 le fue restituido por Pío XI. K. BAUS, en *Bonner Gelehrte, Kath. Theologie*, Bonn 1968, 114-122.

Institut Catholique de París en 1877-85, que llamó la atención por sus lecciones sobre historia del dogma y sufrió desagradables consecuencias [16]. En 1895 fue director de la École française de Roma [17].

El año 1882, el abate Rambouillet atacó al historiador Duchesne, —que replicó y fue apoyado por Mons. d'Hulst— por causa de su concepción de la evolución del dogma [18]. Lo que en la «cuestión bíblica» significaría la inerrancia universal, era para la cuestión de la historia de los dogmas el problema de la mutación histórica. Billot rechazó por de pronto el concepto [19]. La discusión, que se prolongó en el seno mismo de la crisis del modernismo, echó mano, en pro o en contra, del célebre *Essay* de H. Newman, que a diferencia de la desafortunada idea tradicional de Vicente de Lérins, que es totalmente biológica y presenta un «concepto ahistórico de tradición» (J. Ratzinger), había tratado de la transmisión personal de la fe en la historia [20].

J. Tixeront, profesor desde 1881 en el seminario de Lyón, llevó adelante con cautela el método de su maestro Duchesne. P. Batiffol (1861-1929), amigo de Lagrange, promovido por Duchesne,

---

16. L. Duchesne había herido las suceptibilidades de la tradición todavía más que F.X. Kraus con su estudio local sobre el *Clavo Santo* de Tréveris, porque destruyó la leyenda del origen apostólico de las antiguas diócesis francesas; sus estudios emprendidos desde 1881 desembocaron en la obra en 3 tomos: *Les fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, París 1894, 1900, 1915; A. Houtin, *La controverse de l'apostolicité des Églises de France au XIXe siècle*, París 1903. En 1886-1892 apareció su edición crítica del *Liber pontificalis*. La *Histoire ancienne de l'Église*, 3 vols., París 1906-10 fue puesta en el índice en 1912. El «Bulletin critique», que Duchesne dirigió durante 20 años, formó una generación crítica de historiadores con sentimientos perfectamente eclesiales.

17. F.X. Kraus, *Tagebücher* 461s, de marzo de 1883, sobre una visita en París: Duchesne, «que de hecho es todavía más liberal que yo y que odia a la jauría ultramontana por lo menos otro tanto, si no más; también él tiene conflictos con el índice . , quiere ya abandonar la cátedra»; sobre noviembre de 1895 (630): «D. está muy contento en su puesto; pero me parece que se inclina cada vez más al ultramontanismo . »; sobre 1898 (698): «. .ahora está, a lo que parece, en total discrepancia con la curia». L. Pastor, *Tagebücher* 309, el año 1897: D. «ha expresado puntos de vista muy libres y en parte también extraños» (se refiere a la política de León XIII); el año 1902 (385): Una declaración de Duchesne sobre Th. Mommsen, «que va demasiado lejos en el odio contra el cristianismo» y seguramente iría todavía más lejos si no temiera la desaprobación «incluso en el progresista Berlín».

18. En «Revue des sciences ecclésiastiques» (Lille 1882). Se comprende que el cardenal Franzelin se inhibiera en la tentativa de Mons. d'Hulst, de crear una armonía entre él y Duchesne (Hocedez III, 162).

19. Hocedez III, 84; sobre la controversia en general: 161-172. Sobre Billot: p. 444, 464.

20. Sobre H. Newman, cardenal desde 1879, HI VII, 725s, más índice. A él mismo no le afectó ya esta controversia. Cf. antes nota 14.

se dedicó en Roma a la historia del cristianismo antiguo, en 1898 fue rector del Institut Catholique de Toulouse, cargo al que hubo de renunciar en 1907 después de ser puesta en el índice su obra sobre la eucaristía (1905). En sus *Études d'histoire et de théologie positive* (1902) había intentado un esclarecimiento teorético del problema. El historiador de los dogmas, J. Turmel, fue depuesto en 1892 de su cátedra en el seminario de Rennes; su crisis propiamente dicha se sitúa en el período del modernismo[21]. En Alemania no se vio el problema. El convertido C. von Schäzler, consultor del Santo Oficio desde 1874, en su escrito *Die Bedeutung der Dogmengeschichte vom katholischen Standpunkt aus* (= La importancia de la historia del dogma desde el punto de vista católico, 1884) sostuvo una posición ahistórica, al igual que J. Schwane en su historia de los dogmas en cuatro tomos (Münster 1862-90).

Mientras que, debido a la especialización de los métodos, algunas disciplinas particulares se disgregaron de la historia general de la Iglesia, entre ellas también la patrología[22], y un gran sector, como lo era la historia de los concilios, dio por el momento un gran paso atrás después del Vaticano I[23], la historia del dogma sólo pudo separarse del dogma mismo en algunos puntos insignificantes[24]. Este estado de cosas expresa la postura esencial frente a la historia de la Iglesia en general. El problema fundamental era por un lado superar un concepto ahistórico de tradición, que implicaba un positivismo en la historiografía de la Iglesia, y por otro evitar caer en un historicismo relativista. El trabajo de edición e investigación durante el pontificado de León XIII, llevado adelante en gran parte con método crítico, sentó las bases para el esclarecimiento teorético del problema de la historia de la Iglesia.

---

21. Cf. 464.

22. Con el problema de la historia del dogma está relacionada la controversia que a fines del siglo surgió sobre este concepto. O. Bardenhewer (1851-1935) rechazaba la idea según la cual la patrología sería historia de la literatura de la época patrística, comprendidos los herejes, y sostuvo la estrecha vinculación de las definiciones dogmáticas con la historia.

23. *La Historia de los Concilios* I-VII (1855-74) de K.J. VON HEFELE fue continuada por J. HERGENRÖTHER en los tomos VIII y IX (1887, 1890). Entre los escritos dejados por Hefele († 1893) no pudo hallarse nada, porque el noble prelado destruyó antes de su muerte casi todos sus papeles: R. REINHARDT, *Der Nachlass...*, en ZKG 82 (1971) 261-272; Cartas a F.X. Kraus: H. SCHIEL, en ThQ 168 (1957) 178-186.

24. Cf. el penetrante trabajo de J. RATZINGER (1966; en la bibliogr. del capítulo).

XXIII. LA CUESTIÓN BÍBLICA

Por Oskar Köhler

Profesor de la Universidad de Friburgo de Brisgovia

BIBLIOGRAFÍA: No existe una historia general de las ciencias bíblicas por parte católica en el s. XIX. — Sobre la exégesis católica desde el s. XVI: V. BARONI, *La Contre-Réforme devant la Bible*, Lausana 1943; id., *La Bible dans la vie catholique depuis la Réforme*, Lausana 1955. — Una visión de conjunto de la «cuestión bíblica» en el pontificado de León XIII puede hallarse en HOCEDEZ III, 124-141; A. WICKENHAUSER - JOSEF SCHMID, *Einleitung in das NT*, Herder, Friburgo de Brisgovia [6]1973; trad. castellana: *Introducción al Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona [3]1978, 31ss, esquematiza la situación hasta la *Divino afflante Spiritu* (1943), con la que se inició realmente una nueva época para las ciencias bíblicas en la Iglesia católica. — Puede hallarse la mejor introducción al planteamiento del problema en las obras sobre Albert (Marie-Joseph) Lagrange: J. CHAINE y otros, *L'oeuvre exégétique et historique du R.P. Lagrange*, París 1935; L.-H. VINCENT, *Le Père Lagrange*, en RB 47 (1938) 321-354; F.M. BRAUN, *L'oeuvre du Père Lagrange*, Friburgo 1943; *Le Père Lagrange au service de la Bible, Souvenirs personnels*, París 1967 (negativo, pero con información); A HOUTIN, *La question biblique chez les catholiques de France au XIX[e] siècle*, París 1902. — J. COPPENS, *Le chanoine A. van Hoonacker*, París 1935. — Al jesuita expulsado Franz v. Hummelauer no se le otorga el lugar que merece en investigación exegética, salvo en L. KOCH, *Jesuitenlexikon* 833. — La postura tradicional en A. DELATTRE S.J., *Autour de la question biblique*, París 1904; L. FONCK, *Der Kampf um die Wahrheit der Heiligen Schrift seit 25 Jahren*, Innsbruck 1905.

Mientras que las sociedades bíblicas protestantes en Alemania, Inglaterra y los Estados Unidos de América desplegaron desde comienzos del siglo XIX una actividad cada vez más intensa, los conatos de un movimiento bíblico católico se vieron sofocados y se dejó de incluir en la pastoral la Sagrada Escritura, que pasó a segundo término frente al catecismo escolástico en preguntas y respuestas. Aun en los casos en que la lectura de la epístola y del evangelio (por lo menos de éste) se hacía en las misas dominicales el hecho carecía de importancia porque dichas lecturas se situaban en la «pre-misa» y el sermón no tenía la menor conexión con ellas. Un efecto duradero tuvo en Alemania la «Historia sagrada»,

que fue introducida en la enseñanza de la religión[1] y proporcionó una notable familiaridad con la Sagrada Escritura.

Esta posición de la Sagrada Escritura en la vida práctica religiosa y pastoral tenía la misma causa que el valor sustitutivo asignado a la ciencia bíblica en la teología católica: «La teología católica en conjunto y también la ciencia bíblica consideró desde la reforma como uno de sus más importantes quehaceres el enfrentamiento con la teología protestante»[2]. De aquí resultó que, contrariamente a ésta, la ciencia bíblica, conforme al concepto católico de Iglesia, sólo tenía que desempeñar «un papel de segundo orden». El hecho de que el Vaticano I repitiera el decreto tridentino sobre el uso de la Sagrada Escritura —según el cual sólo el magisterio eclesiástico tiene que decidir sobre el «verdadero sentido» y la interpretación— cae dentro del ámbito de la idea que la Iglesia católica tiene de sí misma; ahora bien, esta formulación que fija los límites en sentido puramente negativo condujo a que ni siquiera en los campos no conflictivos se estimulara el impulso hacia la investigación científica de la Biblia.

Basta para advertirlo una ojeada a las bibliografías de ciencia bíblica de aquella época, en las que las obras católicas, aun prescindiendo de la calidad, se hallan en flagrante minoría. La situación se agudizó por cuanto que se manifestó una diferencia de fases entre el tenor defensivo del magisterio eclesiástico por un lado, que era perfectamente comprensible ante la crítica bíblica radical de D.F. Strauss (†1874), Bruno Bauer (†1882), Ernesto Renán († 1892) y otros, y por otro lado el desarrollo de la ciencia bíblica conforme a principios sobre los cuales hoy reina un acuerdo unánime.

Entre las traducciones de la Biblia, en ámbito de habla alemana ocupó el primer puesto en el siglo XIX y todavía después, la de J.F. von Allioli[3]. Esta traducción sigue la Vulgata, «con referencia al texto original». También se basa en la Vulgata la traducción francesa de J.-B. Glaire, que F. Vigouroux (1837-1915) incluyó

1. Sobre la Sociedad bíblica de Ratisbona en 1805: HI VII, 178. Sobre J.M. Sailer; ibid. 577. Sobre la «Historia Bíblica» de Christoph von Schmid e Ignaz Schuster - G. Mey: ibid. 573. Sobre el problema de la catequesis: B. DREHER y H. KREUTZWALD (cit. cap. XXVIII) cf. p. 583.

2. A. WIKENHAUSER - I. SCHMID, o.c. 30s.

3. HI VII, 606.

en su *Bible polyglotte* (París 1897-1909). Más importante fue la traducción según los textos originales por Ch. Crampon (NT 1885, AT 1894-1904).

En los esfuerzos por acercarse al texto original partiendo de las traducciones de los manuscritos, es decir, en el empeño por obtener ediciones críticas desde el punto de vista filológico, el gran progreso científico en el último tercio del siglo XIX corresponde casi exclusivamente a los estudiosos protestantes [4].

Un «influjo decisivo» [5] en la reanimación de los estudios bíblicos en la Francia católica se le ha reconocido al sulpiciano F. Vigouroux (1837-1915), cuyo *Manuel biblique* apareció en 1879 a 1890. Su *Bible polyglotte* (8 vols., 1897-1909, hebreo, griego, Vulgata, francés) depende de la poliglota protestante de Bielefeld [6]. Vigouroux estaba totalmente marcado por la defensa contra la crítica bíblica, a la que combatió en todas las formas. En este punto se le asemeja, aunque es más moderado, Th.-J. Lamy (1827-1907), exegeta de Lovaina; sin embargo, en su calidad de hebraísta y siriólogo influyó notablemente en el desarrollo de los estudios orientales [7].

Un influjo dominante en el ámbito de habla alemana ejerció el exegeta de Bonn, F.Ph. Kaulen (1827-1907), con su publicación de la segunda edición del *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon* (Friburgo 1882-1903, 13 vols.). Desde 1903 fue miembro de la pontificia Comisión bíblica. Se ocupó especialmente con la historia de la Vulgata (1868), para subrayar su tenor verbal como la «legítima expresión de la revelación bíblica», y calificó la edición de los benedictinos de Tournai en 1885 de «casi exenta de faltas». Como él, casi todos los exegetas que colaboraron en el *Kirchenlexikon*

---

4. El texto del Nuevo Testamento de los anglicanos B.F. Westcott y F.J.A. Hort (Cambridge-Londres 1881) fue considerado en un principio como forma definitiva; más tarde H. von Soden (NT 1913) aportó gran cantidad de variantes, aunque sus tesis fueron rechazadas. La investigación del texto hebraico del Antiguo Testamento alcanzó un punto culminante con la obra de R. Kittel (1905-06).

5. Así HOCEDEZ III, 80. El *Manuel Biblique* apareció en numerosas ediciones y en la 14.ª (1917-20) fue puesto en el índice por causa de las añadiduras. Vigoroux fue en 1890 profesor de exégesis en el Institut catholique de París, y en 1903-1913 uno de los secretarios de la Pontificia Comisión Bíblica De 1895 a 1912 apareció el *Dictionnaire biblique* en 5 tomos, que luego fue continuado con tomos de suplemento. E. LEVESQUE, en RB 24 (1915) 183-216.

6. J. ZIEGLER, *Polyglotten*, en LThK² VIII, 596.

7. R. AUBERT, en LThK² VI, 770ss.

sostuvieron un punto de vista extremadamente conservador, llegando incluso a considerar los datos bíblicos sobre la edad de los patriarcas como «datos históricos» [8].

La participación de los exegetas católicos en una crítica bíblica histórico-literaria estaba íntimamente vinculada al concepto de inspiración. La tentativa emprendida por F. Lenormand de restringir la inerrancia de la Biblia a enunciados dogmáticos y morales fracasó, al igual que la iniciativa más diferenciada de Salvatore di Bartolo, de distinguir entre hechos que pertenecen directa e inmediatamente al dogma y a la moral, e indicaciones pasajeras, incidentales, que son susceptibles de error [9]. Aunque fueron incluidos bajo la inerrancia de la Biblia enunciados sobre la «verdad profana» —si bien tocante a la creación en seis días se admitió que no había que aferrarse demasiado meticulosamente a la letra de la palabra escrita— en los casos en que había que reconocer fallos evidentes e indiscutibles «contra resultados totalmente ciertos de la historia natural, de la geología o de la cronología», no quedaba otro recurso que el de admitir que el texto inspirado había sido alterado en la transmisión [10].

Un problema fundamental era el de la relación entre Dios como «autor» inspirante y el autor humano en las Escrituras Sagradas. El teólogo neoescolástico J.B. Franzelin S.I. [11], en su obra *De divina traditione et scriptura* (1870), había concebido tan ampliamente el concepto de inspiración, que de hecho sólo quedaba ya excluida, en conformidad con la tradición, la inspiración

---

8. F. Ph. Kaulen, *Vulgata*, en Wetzer-Welte xii (1901) 1140; sobre la historia ulterior de la edición de la Vulgata, K. Th. Schäfer, en LThK² ii, 383, además ibid. x, 901s. F. Ph. Kaulen, *Patriarchen*, en Wetzer-Welte ix, 1603; se dice que la ciencia, «incrédula en parte por oposición, en parte por miramientos cobardes, buscó medios para evitar la aceptación literal de estos datos», mientras que éstos se explican por el hecho de que «la garantía más segura de la transmisión inalterada de la verdad revelada se bastaba en la circunstancia de que tres generaciones abarcaban dos milenios.»

9. F. Lenormand, *Les origines de l'histoire et les traditions des peuples orientaux* (1880), puesta en el índice: Salvatore di Bartolo, *I criteri teologici* (1886), puesta en el índice en 1891. En este contexto se sitúa la tentativa por empalmar con la idea, de los *obiter dicta* (= cosas dichas de paso) introducida por Newman (Hocedez iii, 126).

10. Este procedimiento, de uso corriente, también en el artículo *Inspiración*, en Wetzer-Welte vi, 806.

11. HI vii, 874s. Franzelin enseñó de 1850 a 1876 en la Gregoriana; luego, una vez creado cardenal, ejerció gran influjo en las Congregaciones romanas. Sobre el importante estudio de Franzelin acerca de la relación entre Escritura, Tradición e Iglesia: W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Friburgo 1962, 397-401 406ss.

verbal. Esta teoría dominó en los manuales poco más o menos hasta finales del siglo. Hacia mediados de los años noventa comenzó la crítica, especialmente por parte de los dominicos, que invocaban a santo Tomás de Aquino. Para impedir la confusión de la revelación misma con el proceso de la inspiración se intentó concebir éste como una «moción inspiradora», ampliando así el campo de acción del autor sagrado [12].

Sin embargo, los teólogos jesuitas se atuvieron firmemente a su teoría de la inspiración. Contra la exégesis modernista, pero también contra los conatos de estudios científicos bíblicos de autores que se mantenían dentro de la tradición eclesiástica, se dirigió la obra *De inspiratione* (Roma 1903) del jesuita Louis Billot, uno de los teólogos más influyentes, profesor de la Gregoriana de 1885 a 1911 [13]. Precisamente la inspiración de la Biblia en su conjunto era el motivo específico que empujaba a los exegetas católicos críticos a investigar el «verdadero "sentido literal"» de la Biblia [14]. Pero, al hacerlo así se hallaron durante largo tiempo en una posición sumamente difícil entre la crítica liberal de la Biblia y el tradicionalismo eclesiástico general.

La defensa que de los primeros escritos de Alfred Loisy [15] hizo Maurice d'Hulst [16] (1841-96) —rector del Institut catholique de París, de cuyo cuerpo docente formaba parte Loisy— en el artículo *La questión biblique,* publicado en 1893 en el «Correspondant», ocasionó una acalorada controversia, extendida incluso a la prensa cotidiana. M. d'Hulst —conforme a su tendencia a la conciliación: era monárquico, contrario al *ralliement* y liberal en política eclesiástica— trató de definir en la cuestión bíblica una «escuela media», desde la cual intentó hacer de mediador tanto con la «escuela estrecha» (tesis de la inspiración de la Biblia sin distinciones) como con la «escuela amplia», a la que él caracterizaba en cierto modo conforme a la tentativa de Salvatore di Bartolo. La contradicción surgió por todas partes.

---

12. La discusión en HOCEDEZ III, 133-40. Una de las obras más importantes en esta línea de los dominicos fue escrita por C. GONZÁLEZ Y DÍAZ TUÑÓN, *La Biblia y la Ciencia,* 2 vols., Madrid 1891, ²1894.

13. Cf. 444 458 640 655.

14. J. SCHMID, *Bibelkritik,* en LThK² II, 366.

15. Cf. p. 604-613; sobre León XIII, 604 608.

16. A. BAUDRILLART, *Vie de Mgr. d'Hulst,* 2 vols., París 1912-14, aquí: II, 131-180; AUBERT, en LThK² V, 524. Cf. antes 369.

En noviembre del mismo año apareció la encíclica *Providentissimus Deus*[17]. La defensa contra los enemigos racionalistas de la Sagrada Escritura que —se dice— son «hijos y herederos de la reforma», es tanto más difícil cuanto que entre ellos se hallan algunos que quieren pasar por teólogos cristianos. Es inadmisible superar las «dificultades» concediendo que la inspiración se extiende únicamente a cuestiones de la fe y de la moral; tales interpretaciones brotan de la falsa idea de que hay que investigar ante todo *por qué* Dios dijo algo. Remitiendo al Tridentino y al Vaticano, se afirma que los «pasajes auténticos» *(in locis authenticis)* da la Biblia no pueden contener ningún género de error.

La encíclica hace notar positivamente que los estudios bíblicos deben promoverse «de forma más adecuada a las necesidades de los tiempos» *(ad temporum necessitates congruentius)*, con cautela, pero con decisión. La corrección de la Vulgata viene estimulada con una cita de san Agustín. Para escudriñar el sentido deben utilizarse no sólo los pasajes paralelos, sino también los resultados de las ciencias afines *(externa quoque appositae eruditionis illustratio)*; los estudios de orientalismo deben ser intensificados. Las interpretaciones de la Escritura por los padres deben ser respetadas, aunque esto no veda «ir más lejos» *(ultra procedere)*.

Es un error preferir los estudios de «heterodoxos», aunque ocasionalmente puedan ser provechosos; en definitiva, el sentido genuino e inalterado no puede hallarse fuera de la Iglesia. También se rechaza la *critica sublimior*, con la que las partes de la Escritura vienen enjuiciadas conforme a las «razones internas»; lo único que importa son los *testimonia historiae*. En busca de algún apoyo se recurrió a la interpretación del pasaje de la encíclica, en el que, con una cita de santo Tomás, se dice que el escritor sagrado siguió, conforme al modo popular de hablar, las cosas que se ofrecen a los sentidos *(ea secutus est, quae sensibiliter apparent)*. Respecto de los problemas históricos se repite la tesis, según la cual los errores se remontan a los copistas; también puede quedar en suspenso *(anceps)* el sentido auténtico de algún pasaje *(germana alicuius loci sententia)*. También la frase que dice que el Espíritu Santo «incitó y movió» *(excitavit et movit)* al escritor bíblico se

---

17 *Acta Leonis* XIII, 326-364. Cf. más adelante 603.

ha utilizado en la interpretación de la encíclica en favor de una teoría de la inspiración que hace hincapié en el colaborador humano (cf. antes)[18].

La encíclica no halló prácticamente oposición alguna entre los teólogos católicos, aunque todavía distaba mucho de dar una solución siquiera aproximada de los problemas[19]. Los esfuerzos necesarios para ponerse de acuerdo con ella condujeron a interpretaciones ingeniosas. Al amparo de la cita de santo Tomás relativa a las cosas que se ofrecen a los sentidos, es decir, a las «apariencias sensibles» en los textos bíblicos puso Albert Lagrange su célebre estudio «*La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament* (1903), en el que defendió la tesis de las «apariencias históricas». Ahora bien, con ello se planteaba la cuestión crucial, a saber, la cuestión de la situación histórica en que la inspiración encuentra a los autores bíblicos. Desde aquí había que superar el positivismo histórico en el pro y contra de la discusión sobre el error.

Fue una fatalidad que el concepto de la *vérité relative*, que puede ser entendido correctamente, y que se empleó en lugar del «error» histórico o científico, viniera a caer en la penumbra del relativismo modernista. En cambio, la teoría de las «citas»[20], según la cual el autor bíblico aduce textos ajenos, es un expediente para salir del paso ante la cuestión de la inspiración todavía por resolver. Esta y otras teorías empleadas también por Lagrange y Hummelauer, las estructuró en un sistema el jesuita francés F. Prat (1857-1938)[21]. Los jesuitas Delattre y Fonck, que condenaron también esta teoría, persiguieron con especial encarnizamiento al dominico Lagrange, que había estudiado orientalismo en Viena de 1888 a 1890 y luego, por encargo de su orden, fundó la «École Biblique» de Jerusalén.

La serie de monografías «Revue biblique» (1892) y los «Études Bibliques» (1903) que Lagrange fundó estaban destinados a ser, en

18. Ibid. 339s 357s 327s 342s 346s 348 353 355 357 358.

19. SCHMIDLIN PG II, 398: La encíclica estimuló los estudios, sin que los bienintencionados pudieran utilizar los recursos necesarios para la solución de las dudas o conciliar la verdad de los textos con los descubrimientos modernos.

20. Sobre el empleo del concepto, HOCEDEZ III, 129s. Representantes de la teoría de las «citas», ibid. 131.

21. Nombrado consultor de la Comisión Bíblica en 1903, excluido en 1907, se consagró a la teología paulina. J. CALÈS, *Ferdinand Prat*, París 1942.

su plan, el punto de confluencia de una investigación bíblica científica y crítica, al mismo tiempo que apoyada en el sentir de la Iglesia[22]. El problema capital de Lagrange fue su análisis de los capítulos 1 al 6 del Génesis (artículos manuscritos, París 1906) y, en general, todo el Pentateuco. Utilizó para este estudio sus principios del «método histórico» y defendió la idea de que ya no era posible seguir manteniendo la opinión de que Moisés era el autor del Pentateuco tal como hoy se encuentra. Había que distinguir en este escrito varias capas redaccionales, la mayor parte de las cuales son posteriores a Moisés[23].

La importancia de Lagrange se advierte bien en el simple hecho de que es uno de los poquísimos exegetas católicos del pasado que todavía es citado en las introducciones a la Sagrada Escritura. Pero tropezó en vida con la cerrada hostilidad de los jesuitas y hasta incluso sus propios superiores dominicos le prohibieron la publicación de su obra *Éclaircissement sur la Méthode historique* (impresa sólo como manuscrito en 1905), escrita para defenderse de los ataques del jesuita P. Delattre. Lagrange recibió el más doloroso golpe de su vida cuando su orden le prohibió dedicarse a la exégesis paleotestamentaria[24].

Otro importante centro de intentos de análoga orientación era la Universidad de Lovaina, donde el estudioso del Antiguo Testamento A. van Hoonacker había fundado en 1889 el curso de «Historia crítica del A.T.». Con su importante obra *Le sacerdoce lévitique dans la Loi et dans l'histoire* (1899) se granjeó un prestigio europeo. Su obra sobre el Hexateuco escrita en latín sólo pudo publicarse después de la encíclica *Divino afflante Spiritu* de

22. En 1903 fue también fundada la «Biblische Zeitschrift» por J. GOETTSBERGER y J. SICKENBERGER. Este introdujo en la exégesis católica la «teoría de las dos fuentes» tocante a los evangelistas Mateo y Lucas, desarrollada por K. Lachmann.

23. J. CHAINE 27s.

24. El año 1909 había sido nombrado rector del nuevo Pontificio Instituto Bíblico L. Fonck S.I., que había hablado del funesto espíritu del Instituto de Jerusalén. El 29 de junio de 1912 fueron puestos en el índice *scripta plura* del P. Lagrange. En su carta a Pío x añade Lagrange a sus palabras de sumisión: «Pero precisamente porque me siento hijo sumiso, séame permitido hablar a un padre, el más excelso de todos los padres, pero al fin y al cabo un padre, de mi dolor por los motivos que han conducido a la reprobación, por lo demás sin restricciones, de la mayor parte de mis obras.» Lagrange está dispuesto a reconocer que sus obras contengan errores, pero expresa su protesta, respetuosa pero firme, de que hayan sido escritas «con espíritu de desobediencia», (VINCENT, 348s). El 4 de septiembre de 1912 fue retirado de Jerusalén por la orden. Cf cap. XXXIII, 492.

1943 (Brujas 1949). Entre los fundadores del *Cursus scripturae sacrae* de R. Cornely S.I. y J. Knabenbauer S.I., que comenzó a publicarse en 1888, destaca el jesuita vienés Franz von Hummelauer (1842-1914), que se granjeó méritos con una seria distinción de los géneros literarios y partió del principio de que «cada categoría (literaria) tiene su propia verdad, única que hay derecho a exigirle» [25]. Como la mayoría de los estudiosos del Antiguo Testamento, también publicó muy poco E. Podechard, profesor desde 1892 en el seminario de Lyón: fue el maestro de J. Chaine.

En el marco de la renovación de las disposiciones del índice, la constitución apostólica *Officiorum et munerum* de 25 de enero de 1897 declaró que incluso las traducciones de la Sagrada Escritura publicadas por católicos en lengua vulgar, si se hacen sin discernimiento *(sine discrimine)* causan más daño que provecho, como lo enseña la experiencia; se dispone por tanto que estas traducciones no sólo deben llevar la aprobación eclesiástica, sino que deben además ir acompañadas de *adnotationes* tomadas de los padres o de sabios católicos [26]. En 1902 fue fundada la «Sociedad de San Jerónimo para la propagación del santo Evangelio», cuyo primer presidente fue Giacomo della Chiesa, en la curia romana de 1887 a 1907, más tarde papa Benedicto XV. Ya el primer año se difundieron en Italia 180 000 ejemplares del Nuevo Testamento.

El 30 de octubre de 1902 se publicó el escrito apostólico *Vigilantiae* [27], con el que se creó la Comisión Bíblica, al objeto de que los estudios se llavaran adelante *auspicio ductuque Sedis Apostolicae* y las cuestiones que constantemente surgen y no están zanjadas por el magisterio se orientaran según la norma eclesiástica. La intención de cuidar de que en las discusiones no se traspasen «los límites de la caridad mutua», sólo pudo realizarse muy imperfectamente. De la comisión formaban parte los cardenales Rampolla, Parocchi, Satolli, Segna y Vives y Tutó. Uno de los secretarios era el muy conservador Vigouroux, el otro, en cambio, el franciscano Fleming, muy sensible a los problemas exegéticos.

Que el plan de León XIII tenía puesta la mira en el equilibrio

---

25. Citado según V. HAMP, en LThK² IV, 688. Hummelauer fue nombrado en 1903 consultor de la Comisión Bíblica, de la que fue eliminado en 1908.

26. *Acta Leonis* XVII, 24s.

27. *Acta Leonis* XXII, 232-238.

resulta también del hecho de que en un principio se hubiera previsto la «Revue biblique» como órgano de la comisión. Los 40 consultores formaban un gremio internacional, en el que estaban incluidos también hombres como Lagrange, Prat y Hummelauer. La intención en la fundación era la vigilancia, nacida de la preocupación por la preservación de la fe, pero también el fomento de estudios verdaderamente científicos. La cuestión era, desde luego, la de si las palabras optimistas del papa a Mons. d'Hulst, transmitidas por Baudrillart[28], tendrían todavía efecto.

XXIV. La condenación del americanismo

Por Oskar Köhler

Profesor de la Universidad de Friburgo de Brisgovia

Cf. cap. x, en especial T.T. McAvoy, *Crisis*, 1957; id., en *New Cath. Enc.* 1 (1967) 443s; Hocedez iii, 1947, 190-194; L. Hertling 230-244; E. Lecanuet, *L'Église de France sous Léon XIII*, París 1931, 544-602.

El «americanismo», como concepto y como teoría, es una idea de origen francés. A este enfoque responde también el que en la carta pontificia *Testem benevolentiae* dirigida al cardenal Gibbons el 22 de enero de 1899 se hable de *opiniones* condenadas, «cuya suma es designada por algunos con el nombre de americanismo»[1]. El año 1897, la biografía de Walter Elliot sobre el fundador de los paulistas, Isaac Hecker (1819-1888)[2], aparecida en 1891 en los Estados Unidos de América, había sido publicada en Francia, en una redacción abreviada del texto francés preparado por el autor mismo y adornada con algunas pinceladas «atractivas» a cargo

28. «Il y a des esprits inquiets et chagrins qui pressent les congrégations romaines de se prononcer sur des questions encore douteuses. Je m'y oppose, je les arrête: car il *ne faut pas empêcher les savants de travailler. Il faut leur laisser le loisir d'hésiter et même* d'errer. La vérité ne peut qu'y gagner. L'Église arrivera toujours à temps pour les remettre dans le droit chemin: A. Baudrillart, o.c. i, 456. Sobre la exégesis católica en 1880-1914, sobre la «iniciativa más constructiva que represiva» de León xiii en la fundación de la Comisión Bíblica y sobre las medidas tomadas después de 1903: J. Levie, *La Bible. Parole humaine et message de Dieu*, París-Lovaina 1958, 46-88. Cf. cap. xxx (traducción castellana: La Biblia, palabra humana y mensaje de Dios). Sobre el giro reaccionario en la Comisión Bíblica, 637s.

1. *Acta Leonis* xix, 5-20, aquí 18.

2. HI vii (con bibliogr.).

del abate Félix Klein (1862-1953) (T.T. McAvoy), profesor en el Institut catholique de París en 1893-1907. Mientras que la edición original había recibido un acento con la introducción del arzobispo Ireland, sin causar, por cierto, el menor revuelo, en cambio el abate Klein, con su prólogo, en el que llamaba a I. Hecker el «sacerdote del futuro» y con él presentaba el *american way* del catolicismo como modelo a los tradicionalistas franceses, dio una señal que provocó la exasperación de los conservadores, heridos ya profundamente por la política pontificia del *ralliement*.

El libro alcanzó pronto seis ediciones. El mismo año Denis O'Connell, con un discurso sobre Hecker y las ventajas de la democracia americana en el congreso de doctos católicos en Friburgo, tropezó con la más violenta oposición del obispo de Nancy, Cf.F. Turinaz[3]. Ireland, que desde su juventud disponía de excelentes conocimientos del francés[4], en 1892, en la primavera de la política del *ralliement*, había sido un orador muy del agrado de los partidarios de esta política y había entusiasmado también al abate Klein, que en 1894 editó una selección de sus discursos bajo el título de *L'Église et le Siècle*. Así pues, se había llegado a un contacto entre aquellos factores del catolicismo francés y del americano que esperaban el remedio para la vida de la Iglesia en una apertura en sentido de la modernidad que había surgido de la revolución[5]. Además este contacto surgía casi espontáneamente, debido a la circunstancia de que el grupo de Gibbons-Ireland-Keane se veía en aprietos desde 1895[6]; Ireland procuró «curarse en salud» en 1897 en sus discursos contra los «refractarios» que so capa de conservadurismo se rebelaban contra el papa.

Ahora bien, lo que se quería entender bajo el nombre de «ame-

---

3. F.X. KRAUS, *Tagebücher* 719, anota su coincidencia con Duchesne en juzgar al obispo Turinaz como cabeza de los *rétrécissements* (de los espíritus estrechos). El discurso de O'Connell: *Compte-rendu du IVe congrès..*, Friburgo 1898, 74-81.

4. En 1899 predicó invitado por el gobierno francés en el aniversario de Juana de Arco.

5. F.X. KRAUS, *Tägebücher* 720, registra en abril de 1899 el plan de una «reunión de personas de iguales sentimientos» en Friburgo de Brisgovia, donde aguarda entre otros a Denis O'Connell, Loisy, Klein y «quizá también» a H. Schell. «Allí se tratará de adoptar una actitud concorde con respecto a la curia.» A fines de 1898, O'Connell había visitado a Klein, ante la amenaza de condenación pontificia. Sin embargo, hay que tener presentes las considerables diferencias entre aquellos que tenían «iguales sentimientos».

6. Cf. cap. x.

ricanismo», no lo formularon precisamente los que trataban de seguir tanto en la práctica como en la teoría el *american way*, sino en primer lugar los ultraconservadores franceses. Se comenzó con una serie de artículos sobre el *américanisme mystique*, del P. Cahrles Maignen, adversario del *ralliement*, bajo el seudónimo «Martel», en el periódico de París «Vérité Française». En un círculo de sermones pusieron en guardia los jesuitas de París contra el peligro que amenazaba a la Iglesia por parte del «americanismo de Hecker». El año 1898, Ch. Maignen publicó sus artículos del periódico junto con otros escritos bajo el título de «Études sur l'américanisme. Le Père Hecker, est-il un Saint?». Dado que el cardenal Richard le había negado el *imprimatur*, Maignen se procuró en Roma, por medio del *Magister Sacri Palatii*, el dominico A. Lepidi, «algo» que él interpretó como aprobación pontificia. Gibbons, Ireland y Keane protestaron en Roma contra aquel escrito, en el que descubrían una calumnia del catolicismo americano que ellos representaban, mientras que el arzobispo Corrigan lo acogió con aplauso.

Las controversias se extendieron a Bélgica, Alemania e Italia y se asociaron con las respectivas tensiones territoriales. Entre los adversarios más encarnizados de los amigos de Hecker se contaban, entre otros, el jesuita A. Delattre, que también perseguía acerbamente la moderada crítica bíblica de A. Lagrange, el benedictino belga L. Janssens en el Anselmianum de Roma, Merry del Val, favorecido por León XIII, que había sido enrolado en la lucha contra la validez de las ordenaciones anglicanas, y especialmente los cardenales F. Satolli y Camillo Mazzella S.I. (1833-1900), teólogo que desde 1868 enseñó en Georgetown y en Woodstock, y desde 1878 en la Gregoriana[7].

El papa se opuso a la instigación de poner en el índice la biografía de Hecker y nombró una comisión cardenalicia, en la que no fueron incluidos representantes del episcopado americano. El texto de *Testem benevolentiae* se debió en lo sustancial a Mazzella. El papa modificó el comienzo y el final de la carta, para evitar dar la sensación de condenar al grupo de Gibbons y la situación americana. No es posible averiguar si llegaron «demasiado tarde»

---

7. Sobre Satolli: cap. x; sobre Mazzella, 442 448s.

el telegrama de Gibbons y el viaje de Ireland a Roma (T.T. McAvoy) o si no era ya en modo alguno posible detener la carta.

La carta de León XIII a Gibbons menciona de entrada la biografía de Hecker y en particular su traducción, que había suscitado desmesuradas controversias por causa de ciertas opiniones sobre la forma de vida cristiana; sobre estas cuestiones en general quería tratar el papa prolijamente *(de re universa fusiori sermone)* [8]. A continuación se condenan las siguientes opiniones: que los dogmas incomprensibles para los contemporáneos, si bien no se deben negar, no se deben inculcar con demasiado énfasis, o incluso no se deben tomar en consideración; que el magisterio eclesiástico debe retraerse de declaraciones autoritarias, a fin de que el particular, en el que hoy día habla más claramente el Espíritu Santo, pueda gozar de libertad; que las virtudes naturales que fomentan la actividad son más importantes que las sobrenaturales; que las órdenes contemplativas habían respondido anteriormente a los tiempos, mientras que ahora eran necesarias las virtudes activas; que los antiguos votos religiosos matan ahora la necesaria libertad de decisión; que el apostolado entre los no católicos debe abandonar los viejos métodos.

Ninguno de los afectados reconoció como propias tales opiniones. Pero lo que hirió profundamente fue el que los *cavenda et corrigenda* se proponían *americanismi nomine*, siquiera fuera sólo a manera de cita. Ireland, que poseía dotes tácticas, escribió al papa el 27 de febrero de 1899 que la carta había despejado los «equívocos» y que el «verdadero americanismo» era el que «sólo los americanos llaman así» [9]. La carta del cardenal Gibbons al papa sólo fue publicada *post festum* [10]: «No creo que en todo el país se pueda hallar un solo obispo, un sacerdote y ni siquiera un seglar con conocimiento de su religión que haya nunca proferido tales enormidades. No, eso no es, no ha sido nunca ni será nunca nuestro americanismo.» Sin embargo, la oposición contra el grupo

---

8. *Acta Leonis* XIX, 6.

9. No se comprende bien por qué L. HERTLING, S.I., 238s llama a esto un apartamiento «desleal» de los «amigos en Francia»; en efecto, Ireland no se refería precisamente a los «amigos», como el abate Klein, sino a Ch. Maignen y sus partidarios, cuando escribía: «No podemos menos de indignarnos de que se nos haya infligido tal ofensa a nosotros, los obispos, a los fieles y a la nación.»

10. J.T. ELLIS, *Gibbons* II, 1952, 71.

de Gibbons, representada también por el arzobispo alemán de Milwaukee, Katzer, que comparaba el «americanismo» con el jansenismo, daba las gracias al papa por haber salvado de un gran peligro a la Iglesia americana. Los paulistas retiraron del mercado la biografía de Hecker por Elliot, aunque no había sido puesta en el índice.

Se ha distinguido entre un americanismo «dogmático» y un americanismo «histórico» y se ha considerado a éste como lo que más tarde F. Klein llamó *une hérésie fantôme*[11]. Ahora bien, cabe preguntar si es acertado desligar la declaración doctrinal del papa de su contexto histórico tan complicado; en todo caso la carta va dirigida al cardenal Gibbons. Se discute también si se puede hablar aquí de conexión con el «modernismo»[12]; lo que aquí importa es el concepto de «modernismo» y las distinciones terminológicas de rigor. En la perspectiva del proceder romano se ha hecho notar que «se anticiparon en gran parte la tendencia fundamental y el método de represión del modernismo»[13].

XXV. Esperanzas de unión. Las Iglesias orientales autónomas y las unidas con Roma

Por Bernhard Stasiewski

Profesor de la Universidad de Bonn

BIBLIOGRAFÍA: Cf. bibliografía general; además: *Esperanzas de los papas para la unión:* L.K. Goetz, *Leo XIII. Seine Weltanschauung und seine Wirksamkeit, quellenmässig dargestellt,* Gotha 1899; B. Arens, *Papst Pius X. und die Weltmission,* Aquisgrán 1919; F. Portal, *Le rôle de l'amitié dans l'union des Églises,* en «La Revue catholique des idées et des

11. G. Weigel, en LThK² i, 434s. F. Klein, *Une hérésie fantôme: l'Americanisme, Souvenirs* iv, París 1949.

12. L. Hertling, o.c. 232, por cierto, no muy afecto a Gibbons: «Ni siquiera los más ardientes americanistas pensaron un solo momento en aflojar los lazos que los unían con la Iglesia universal y con su centro»; 243: dice que fue «una verdadera injusticia» lo que indujo al libro de A. Gisler a calificar el americanismo de precursor de modernismo. En cambio Hocedez iii, 194: «un présage ou une sorte de prélude du modernisme». Fue puesto en el índice: A. Houtin, *L'Américanisme,* París 1903; sobre A. Houtin, cf. cap. xxx, nota 13.

13. R. Lill, *Der Kampf der römischen Kurie gegen den «praktischen» Modernismus,* en E. Weinzierl (dir.), *Die päpstliche Autorität im Selbstverständnis des 19. und 20. Jh. = Internationales Forschungszentrum in Salzburg, 11. Gespräch,* 1970, 110.

faits» (Bruselas 11-12-1925) 5-8; A. GRATIEUX, *L'Amitié au service de l'Union, Lord Halifax et l'abbé Portal,* París 1951; A. HUDAL, *Die österreichische Vatikanbotschaft, 1806-1918,* Munich 1952; R. AUBERT, *Un document de la fin du XIXe siècle relatif aux facteurs non théologiques de Désunion entre chrétiens,* en *1054-1954. L'Église et les églises, neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident* II, pub. por L. BEAUDUIN, Chevetogne 1955, 429-435; G. FLOROWSKI, *Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung bis zum Jahre 1910,* en R. ROUSE - ST.CH. NEILL, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung, 1517-1948,* I, Gotinga 1957, 231-296; O. ST. TOMKINS, *Die Römisch-Katholische Kirche und die ökumenische Bewegung, 1910-1948,* ibidem II, Gotinga 1958, 359-484;J. ALAMEDA, *Las Iglesias de Oriente y su unión con Roma,* Vitoria ²1960; O. ROUSSEAU, *Les attitudes de pensée concernant l'unité chrétienne au XIXe siècle,* en *L'Ecclésiologie au XIXe siècle,* París 1960, 351-373; W. DE VRIES, *Orthodoxie und Katholizismus. Gegensatz oder Ergänzung?,* Friburgo - Basilea - Viena 1965; C. SOETENS, *Les catholiques belges et le rapprochement avec les Églises d'Orient dans la seconde moitié du XIXe siècle,* en RHE 66 (1917) 83-115; J. HAJJAR, *Zwischen Rom und Byzanz. Die unierten Christen des Nahen Ostens,* Maguncia 1972.

Las Iglesias orientales autónomas: Rusia: J. WILBOIS, *L'Avenir de l'Église russe. Essai sur la crise sociale et religieuse en Russie,* París ²1907; W. GRIBOWSKI, *Das Staatsrecht des Russischen Reiches,* Tubinga 1912; A. HERMAN, *De fontibus iuris ecclesiastici Russorum. Commentarius historico-canonicus.* Roma 1936; J.S. CURTISS, *Church and State in Russia. The last years of the Empire, 1900-1917,* Nueva York 1940; A.M. AMMANN, *Abriss der ostlawischen Kirchengeschichte,* Viena 1950; J. CRYSOSTOMUS, *Die religiösen Kräfte in der russischen Gesch.,* Munich 1961; I. SMOLITSCH, *Gesch. der russischen Kirche, 1700-1917,* I, Leiden 1964; K. ONASCH, *Grundzüge der russischen Kirchengeschichte,* en *Die Kirche in ihrer Gesch. Ein Handbuch* III, Lfg. M., pub. por K.D. SCHMIDT - E. WOLF, Gotinga 1967, 1-133; G. SIMON, *Kirche, Staat und Gesellschaft,* en *Russlands Aufbruch ins 20. Jh. Politik - Gesellschaft - Kultur, 1894-1917,* pub. por G. KATKOV, E. OBERLÄNDER, N. POPPE, G.V. RAUCH, Olten-Friburgo de Brisgovia 1970, 199-233.

Austria-Hungría y Europa sudoriental: A. HUDAL, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche,* Graz-Leipzig 1922; J. MOUSSET, *La Serbie et son église, 1830-1904,* París 1938; G.G. ARNAKIS, *The Near East in Modern Times* I, Austin-Nueva York 1969; J. KONDRINEWITSCH - E.V. IVÁNKA, *Die Orthodoxie in der Donaumonarchie und im Balkan von 1690 bis heute,* en *Hdb. der Ostkirchenkunde,* o.c., 187-197.

Los cuatro antiguos patriarcados ortodoxos: C. KOROLEVSKY, *Histoire des Patriarcats Melkites,* 3 vols., Roma 1901-1911; *Ecklesia X: Die Orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien.* Lfg 45: *Gesch., Lehre des Patriarcats Melkites,* 3 vols., Roma 1901-1911; *Ekklesia X: Die Orthodoxen Patriarchate von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und das Erzbistum von Cypern,* ibidem 1941; G. VISMARA, *Bi-*

sanzio e l'islam. Per la storia dei trattati tra la Cristianità Orientale e le potenze Musulmane, Milán 1950; I. TOTZKE, *Die alten Patriarchate Alexandrien, Antiochien und Jerusalem,* en «Una Sancta» 14 (1959) 300-307, 15 (1960) 203-212; CH. DAHM. *Die Kirche im Osten. Macht und Pracht der Patriarchen* I, Offenburg 1964; F.W. FERNAU, *Patriarchen am Goldenen Horn, Gegenwart und Tradition des orthodoxen Orients,* Opladen 1967; M. LACKO - P. CHRYSOSTOMUS, *Gesch. und jetziger Stand der orthodoxen Kirchen,* en K. ALGERMISSEN, o.c., 171-202; R. POTZ, *Patriarch und Synode in Konstantinopel. Das Verfassungsrecht des ökumenischen Patriarchates,* Viena 1971.

Iglesias orientales nacionales: C. FINK, *Die getrennten Kirchen des Morgenlandes: Morgenländisches Christentum. Wege zu einer ökumenischen Theologie,* pub. por P. KRÜGER en colaboración con J. TYCIAK, Paderborn 1940, 23-48; P. KAWERAU, *Amerika und die orientalischen Kirchen. Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens,* Berlín 1958; *Hdb. der Orientalistik,* parte I, vol. 8, cap. 2, pub. por B. SPULER, Leiden-Colonia 1961; A.S. ATIYA, *A History of Eastern Christianity,* Londres 1968; W. DE VRIES, *Die getrennten Kirchen des Ostens,* en K. ALGERMISSEN, o.c., 79-170; id., *Die «nationalen Kirchen» des Nahen Ostens und das «Uniatenproblem»,* en *Hdb. der Ostkirchenkunde,* o.c., 198-217.

Iglesias unidas: A. FORTESCUE, *The Uniate Eastern Churches. The byzantine rite in Italy, Sicily, Syria and Egypt,* Nueva York 1923; B.J. KIDD, *The Churches of Eastern Christendom from A.D. 451 to the Present Time,* Londres 1927; P. WERHUN, *Gesch. der Union in Byzanz und Südosteuropa,* en *Der christliche Osten,* o.c., 294-310; id., *Gesch. der Union im ostlawischen Raum,* ibidem 311-335; P. KRÜGER, *Die Unionen im Orient und Ägypten,* ibidem 336-349; H. ENGBERDING, *Die mit Rom vereinten Kirchen,* en *Morgenländisches Christentum,* o.c., 49-61; CH. DE CLERQ, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux* XI, 2, París 1952; I. TOTZKE, *Die «Unierten». Zum Problem der mit Rom in kirchlicher Gemeinschaft stehenden Orientalen,* en «Una Sancta» 14 (1959) 9-22; J. ALAMEDA, *Las Iglesias de Oriente y su unión con Roma,* Vitoria ²1960; F.X. SIESS, *Die Patriacrhalverfassung der Unierten Kirche,* Erlangen 1960; F. HEYER, Die *katholische Kirche vom Westfälischen Frieden bis zum Ersten Vatikanischen Konzils,* en *Die Kirche in ihrer Gesch.* IV Lfg N, o.c., 1963, 1-195; J. MADEY, *Kirche zwischen Ost und West. Beiträge zur Geschichte der Ukrainischen und Weissruthenischen Kirche,* Munich 1969; M. LACKO, *Unionsbewegungen im slawischen Raum in Rumänien,* en *Hdb. der Ostkirchenkunde,* o.c., 218-235; J. HAJJAR, *Zwischen Rom und Byzanz. Die unierten Christen des Nahen Ostens,* Maguncia 1972.

Las uniones concertadas en época reciente por los papas con las Iglesias orientales fueron sentidas por los cristianos orientales como un proceder agresivo contra sus tradiciones, que se remontaban hasta los primeros siglos. Si bien la santa sede reconocía la dignidad de las antiguas liturgias, sus empeños de unión partían demasiado de la concepción de la Iglesia unitaria establecida por el concilio Tridentino, tomaban demasiado poco en consideración la natural idiosincrasia de las Iglesias nacionales de Oriente y crearon un «unionismo» que obstaculizaba la reunión orgánica de las Iglesias orientales autónomas separadas de la Iglesia universal. Las iniciativas unionistas que se habían desarrollado a mediados del siglo XIX y que en parte fueron asumidas también por la Congregación de Propaganda, no pudieron llegar a término.

El llamamiento de Pío IX a la unión, de 6 de marzo de 1848, en su encíclica *In Suprema Petri Apostoli Sede*, debido a su estilo autoritario, fue rechazado rotundamente por los cuatro patriarcas ortodoxos. Tampoco tuvo eco su invitación a volver a la unidad católica y a participar en el Concilio, dirigida a todos los obispos ortodoxos en un breve *Arcano Divinae Providentiae consilio* de 8 de septiembre de 1868; el patriarca de Constantinopla Gregorios (1867-71) lamentó, por ejemplo, que no fuera respetada la igualdad de derechos y fraternidad apostólica. El cardenal Barnabò, prefecto de la Congregación de Propaganda, dirigió la comisión para las misiones y para las Iglesias de rito oriental, una de las cinco subcomisiones para la preparación del concilio Vaticano I. Esta comisión celebró 37 reuniones del 29 de septiembre de 1867 al 9 de mayo de 1870[1]. En la primera sesión de trabajo declaró Barnabò que en las negociaciones había que evitar todo lo que pudiera herir la susceptibilidad de los ortodoxos, pero durante meses se discutió la aplicabilidad a las Iglesias unidas de los cánones disciplinares del concilio de Trento, tema ajeno al legado espiritual del Oriente cristiano.

---

1. *Acta commissionis super missionibus et ecclesiis ritus orientalis*, en MANSI XLIX (1923) 985-1162. Cf. también J. BECKMANN, *El concilio Vaticano I y las misiones*, en HI VII, (1977) 831-833.

La tarea de la comisión, de ocuparse simultáneamente con los problemas misionales y con las Iglesias unidas, debía parecer chocante a las Iglesias orientales. En la formulación del esquema sobre las misiones preparado por la comisión, que tras múltiples refundiciones fue discutido prolijamente por los padres conciliares el 26 de junio de 1870, más de la mitad del texto (44 páginas in folio) estaba consagrado a las Iglesias unidas y el resto (35 páginas in folio), a las misiones latinas en el próximo Oriente. En su preparación había tenido una participación decisiva el patriarca latino de Jerusalén, arzobispo Giuseppe Valerga (1813-72).

Éste tenía empeño en uniformar jurídicamente, en la medida de lo posible, con la Iglesia latina a los unidos, dejándoles sólo sus peculiaridades litúrgicas. Valerga redactó además, por instigación de la comisión cardenalicia dirigente, un informe sobre el modo y manera como debían tratarse en el próximo Concilio las cuestiones concernientes a las Iglesias orientales. El patriarca melkita Gregorio II Yúsef Sayyur (1864-97), el patriarca caldeo José II Audo (1848-1878) y el patriarca sirio Felipe Argus (1866-74) abandonaron Roma antes de la votación definitiva sobre la constitución dogmática *Pastor aeternus* de 18 de julio de 1870. Más tarde dieron su consentimiento, aunque quedaron malhumorados por la falta de consideración con los antiquísimos derechos y privilegios de los patriarcas.

Con el pontificado de León XIII, que junto con su magnánima política de entendimiento en el terreno político y social, esperaba una reconciliación con los anglicanos y con las Iglesias orientales autónomas, se inició una nueva fase en las relaciones entre Roma y el cristianismo oriental[2], en la que se mostraron prometedores de futuro los resultados del trabajo de investigación científica y el fructuoso diálogo de expertos de mentalidad abierta. La reunión de los separados de la Iglesia en la fe y en la obediencia fue una de las principales preocupaciones del papa, por la que abogó en 6 encíclicas, 7 cartas apostólicas, 14 alocuciones y 5 discursos[3]. Constituían una parte integrante de su misión de actuar

2. L. BERG, *La réunion des Églises orientales avec l'église catholique romaine au cours des siècles*, en *Ex Oriente*, o.c. 115-117; A.S. HERNÁNDEZ, o.c. 413-417; J ALAMEDA, o.c. 91-99; R.F. ESPOSITO, o.c. 687-701; W. DE VRIES, *Orthodoxie* 127-134; J. HAJJAR, o.c. 243-251.

3. R.F. ESPOSITO, o.c. 412. Según sus cálculos, León XIII se había expresado sobre

como pacificador. En su encíclica *Grande munus christiani nominis propagandi*, de 30 de septiembre de 1880, sobre los apóstoles de los eslavos, santos Cirilo y Metodio [4], señaló su estrecha vinculación a la sede apostólica y la solicitud de los papas por los pueblos eslavos.

Decía el papa que su preocupación especial iba dirigida a las Iglesias orientales, que nada anhelaba tanto como «unirlas con Nos mediante el permanente vínculo de la concordia» [5]. La encíclica fue acogida por los unidos con entusiástica aprobación, entre otras cosas en la peregrinación a Roma de 1400 eslavos el 5 de julio de 1881. Fue citada por el obispo de Diakovar Yosip Yuriy Strossmayer [6], cuyas ideas sobre las posibilidades de unión con Rusia y con los creyentes eslavos habían impresionado al papa. El paneslavismo católico apoyado por Strossmayer, que enlazaba con la hermandad de los santos Cirilo y Metodio, existente desde mediados del siglo XIX, tropezó con la oposición de Rusia, que temía ver mermada su influencia sobre los eslavos en la monarquía del Danubio y en los Balcanes.

La ocupación de Egipto por Inglaterra en 1882 y la sociedad imperial rusa ortodoxa fundada en Palestina aquel mismo año atrajeron la atención de León XIII hacia el próximo Oriente. Cuando el gobierno griego rogó al papa que en adelante no nombrase ya obispos *in partibus infidelium* para las sedes episcopales extinguidas en ámbito griego, respondió León XIII a este deseo con la designación de *episcopus titularis* en sus letras apostólicas *In suprema* de 10 de junio de 1882 [7].

En 1883 recibió el papa dos extensos informes sobre la reanudación de contactos con Iglesias ortodoxas. El primero era de la pluma del delegado apostólico en Constantinopla, Serafino Vannutelli. Su *votum* sobre «los mejores medios que se pueden emplear para reconducir a los disidentes a la Iglesia católica» [8] hacía constatar la ineficacia de los misioneros latinos en Oriente y criticaba

---

el Oriente cristiano en 32 documentos importantes y en más de 200 pasajes. Reúne 248 declaraciones del papa sobre la materia, ibid. 702-712. Apéndice I: *I documenti Leoniani interessanti l'Oriente*.

4. ASS XIII (1880) 145-153.
5. Ibid. 152.
6. Véase antes, cap. XI, p. 277.
7. *Acta Leonis* I (1887) 277-285, especialmente 283s.
8. J. HAJJAR, o.c. 243.

sus medidas de latinización. El otro provenía de Carlo Gallien, cónsul general de Turquía en Roma. Éste proponía que se enviaran a las regiones en cuestión nuevas congregaciones misioneras, cuyos miembros dispusieran de sólidos conocimientos. Las Letras apostólicas *Abbiamo appreso*, de 4 de junio de 1879 [9], al cardenal Giuseppe Benedetto Dusmet O.S.B., arzobispo de Catania, en las que el papa le felicitaba por la reapertura del colegio San Anselmo de la Orden y lo ponía en conexión con planes para el Oriente cristiano, parece haber sido el primer fruto de estas sugerencias.

Impulsos decisivos dio el congreso eucarístico de Jerusalén, del 14 al 21 de mayo de 1893 [10]. Monseñor Victor Doutreloux, obispo de Lieja, presidente del comité permanente de los congresos eucarísticos, que preparó el congreso junto con el superior general de los asuncionistas, François Picard, contaba con la asistencia de representantes de Iglesias orientales al homenaje eucarístico y ponía sus esperanzas en el retorno de los hermanos separados a la gran familia católica. León XIII se adelantó a previsibles intervenciones diplomáticas, informando por mediación de Francia al sultán Abdul Hamid (1876-1909) y al emperador Alejandro III de Rusia (1881-94), y asegurando a los gobiernos de Berlín, Viena y Londres que la asamblea sólo tenía fines religiosos. Designó al cardenal Benoît-Marie Langénieux, arzobispo de Reims, como su legado y presidente del Congreso, en el que participaron, junto con mil peregrinos católicos, 15 dignatarios de la Iglesia católica romana y 18 de las Iglesias uníatas, así como 20 sacerdotes de Iglesias orientales autónomas. El cardenal Legado subrayó en su discurso inaugural que su misión estaba bajo el signo del amor y de la piedad y significaba una callada invitación a la unidad en la fe. El congreso sometió al papa ocho *desiderata*, por ejemplo, adoptar oraciones eucarísticas de las liturgias orientales en los respectivos manuales del catolicismo romano, incitar a redactar estudios sobre los problemas religiosos de las Iglesias orientales bajo el aspecto de la unión de las Iglesias, profundizar las relaciones entre los fieles de Oriente y Occidente y sus pastores.

El papa había dado al cardenal Langénieux el encargo de re-

---

9. *Acta Leonis* II (1887) 250-253, especialmente 252s.

10. «Irénikon» 1 (1926) 353-357; A.S. HERNÁNDEZ, o.c. 414-417; O. ROUSSEAU, o.c. 370-371; R.F. ESPOSITO, o.c. 367-384; C. SOETENS, o.c. 107-115.

coger informaciones sobre la situación de los uníatas sobre el alcance de las medidas de latinización, los medios y modos de superar la separación entre Roma y las Iglesias orientales. El patriarca melquita Gregorio II Yúsef Sayyur le entregó el 23 de mayo un escrito de reclamación por las medidas de latinización, que entorpecían el quehacer y la misión de las Iglesias unidas. El 2 de julio envió el cardenal desde Lourdes un informe secreto a Roma sobre sus averiguaciones [11]. Tras recordar las consecuencias de las cruzadas, que todavía tienen efecto en la actualidad, mencionaba los recelos de los cristianos de Oriente contra intereses privados e intenciones políticas, censuraba el comportamiento de los misioneros latinos, contrario a las directrices apostólicas, así como la preponderancia del rito latino sobre los ritos unidos. Hacía referencia a la debilitación y la impotencia de las Iglesias unidas, que sufren de carencia de los recursos necesarios y cuyos clérigos son formados insuficientemente. Reproducía los reparos de los misioneros latinos y la idea propagada por ellos, según la cual la teoría del apostolado entre los cristianos unidos de las Iglesias orientales era una utopía, y se mostraba convencido de las perspectivas de futuro de las Iglesias unidas, cuya renovación podría eliminar su inferioridad y constituirlas en enlaces entre los católicos romanos y los ortodoxos orientales. Como medio para disipar los prejuicios de los cismáticos y fortalecer a los unidos sugería en primer lugar la publicación de una encíclica que expusiera claramente la postura pontificia frente al cristianismo oriental.

En las letras apostólicas *Praeclara gratulationis* de León XIII, de 20 de junio de 1894 [12], dirigidas a todos los príncipes y pueblos con ocasión de sus bodas de oro de episcopado, se halla un claro reflejo de las consideraciones a que había dado lugar el congreso de Jerusalén. En dicho escrito se señalaba la unidad primigenia de la Iglesia y se invitaba al Oriente cristiano al restablecimiento de esa unidad. Se decía que antes de la separación todos los cristianos de Oriente y Occidente habían reconocido concordemente al obispo de Roma, sucesor de san Pedro. Aseguraba el papa que él y sus sucesores dejarían intactos sus derechos, los privilegios de los patriarcas, sus ritos y usanzas. Dedicaba un apartado espe-

11. J. HAJJAR, o.c. 246-248.
12. ASS XXVI (1893-94) 705-717. Cf. también R.F. ESPOSITO o.c. 385-390.

cial a los pueblos eslavos, por los que los papas se habían interesado desde los tiempos de los santos Cirilo y Metodio, mientras que una buena parte de ellos se había apartado de la confesión romana; el papa los llama a la unión. Este escrito programático contenía para las Iglesias orientales un «primer llamamiento a la unidad eclesiástica, basado en consideraciones aceptables» [13].

Con objeto de utilizar los resultados del congreso de Jerusalén como un nuevo apoyo para el fortalecimiento de las Iglesias unidas y la reunión con las Iglesias orientales separadas, tuvieron lugar del 24 de octubre al 28 de noviembre, bajo la presidencia de León XIII, conferencias con los patriarcas unidos, en las que tomaron parte, junto con el patriarca melquita Gregorio II Yúsef Sayyur, el patriarca sirio Cirilo Benham Benni (1893-97), el vicario patriarcal, arzobispo Elías Huayek, en lugar del patriarca maronita Juan Hagg (1890-98, nacido en 1817) [14], impedido por la edad, el cardenal secretario de Estado Rampolla, los cardenales Galimberti, Langénieux, Ledóchowski y Vincenzo Vannutelli, que en 1882 había sido enviado a San Petersburgo como legado pontificio en la coronación del zar Alejandro III.

Estas conferencias de patriarcas, en las que se llegó a una clara delimitación entre las competencias de los misioneros latinos y las reivindicaciones de los dignatarios uníatas, prepararon, entre otras cosas, el breve pontificio *Orientalium dignitas* de 30 de noviembre de 1894 [15], en el que se renuncia explícitamente a la uniformación de los ritos y disciplinas con la forma latina. «La conservación de los ritos orientales es mucho más importante de lo que pudiera parecer. La veneranda antigüedad que distingue a los diferentes ritos representa un alto ornato de la Iglesia entera y confirma la unidad divina de la fe católica.» [16]. En 13 puntos daba el papa directrices para la preservación de las antiguas liturgias. Reforzaba su voluntad de ampliación y desarrollo de los seminarios y colegios uníatas para la formación de un clero indígena.

En el escrito *Christi nomen* de 24 de diciembre de 1894 [17] vol-

---

13. J. HAJJAR, o.c. 248.

14. El patriarca armenio Esteban Pedro X Azarian (1881-99), que residía en Constantinopla, no recibió del sultán el permiso de salida del país. El patriarcado caldeo quedó vacante después de la muerte del patriarca Elías XII Abolionan (1879-94).

15. ASS XXVII (1894-95) 257-264: *De disciplina orientalium conservanda et tuenda.*

16. Ibid. 258.

17. Ibid. 385-387.

vió León XIII a sus declaraciones en sus letras apostólicas *Praeclara gratulationis* de 20 de junio, subrayando sus empeños por la unión con las Iglesias orientales y requiriendo a apoyar y formar un clero unido de calidad. En el *motu proprio Optatissimae*, de 19 de marzo de 1885 [18], disponía que una comisión permanente para los ritos unidos y la vuelta a la unidad, compuesta por cardenales bajo la presidencia del cardenal Ledóchowski, llevara adelante las deliberaciones de las conferencias de patriarcas del otoño de 1894. El breve *Provida matris*, de 5 de mayo de 1895 [19], para la preparación de la fiesta de pentecostés, las extensas encíclicas *Satis cognitum*, de 29 de junio de 1896 [20], sobre la unidad de la Iglesia, y *Divinum illud munus*, de 9 de mayo de 1897 [21], sobre el Espíritu Santo, ahondaron sus razonamientos teológicos y sus referencias prácticas a la unión. Con ocasión de la publicación de la encíclica el 29 de junio de 1896 hizo León XIII acuñar una medalla, que llevaba en el anverso su efigie con el título *Pontifex maximus* y el año de su reinado (*anno* XIX), y en el reverso una alegoría sobre la unidad de la Iglesia, con la leyenda: «Habrá un rebaño y un pastor.» [22].

Todas estas declaraciones se distinguían de las anteriores por su tenor y su comprensión con los cristianos orientales. Evitaban usar las designaciones de «cismáticos» y «herejes», reemplazadas por las de *fratelli separati* o *dissidenti*, se señalaban por las muestras de alta estima de los ritos y organizaciones eclesiásticas del Oriente y preparaban un clima de entendimiento. Por la conciliación abogaban no sólo el papa, sino también diplomáticos, como el belga Baron d'Erp [23], príncipes de la Iglesia, como los cardenales Lamgénieux, Vincenzo Vannutelli, obispos como Doutreloux de Lieja, Strossmayer de Diakovar, y teólogos, como el abate Fernand Portal [24], que con el mismo ardor hizo propaganda en favor de una aproximación de la Iglesia católica a los anglicanos y a los cristianos de Oriente. Portal tenía amistad con Lord Halifax y acogió las sugerencias de filósofos rusos de la religión, tales como — en espe-

18. ASS XXVIII (1895-96) 323-324: *De commissione pontificia ad reconciliationem dissidentium cum Ecclesia fovendam.*
19. ASS XXVII (1894-95) 646-647.
20. ASS XXVIII (1895-96) 708-739. Cf. también R.F. ESPOSITO, o.c. 420-456.
21. ASS XXIX (1896-97) 644-658. Cf. también R.F. ESPOSITO, o.c. 462-467.
22. *Fiet. Unum. Ovile. Et. Unus. Pastor.* MDCCCXCVI, cf. L.K. GOETZ, o.c. 233-234.
23. R. AUBERT, *Un document* 429-435.
24. F. PORTAL, o.c. 5-8. Cf. también A. GRATIEUX, o.c.

cial — Vladimir Soloviev (1853-1900)[25], que siendo cristiano ortodoxo reconocía al papa e intervino en favor de la unión con Roma, centro tradicional del mundo cristiano. Para Soloviev era el papado un *mysterium unitatis*, el centro de la apostolicidad, universalidad y ecumenicidad, la realización y copia terrestre del gran misterio de la *Sophía*. En sus trabajos filosóficos se esforzó por poner en armonía con el cristianismo y con la teología cristiana su teoría de la *Sophía*-alma del mundo [26]. Su convicción de la misión religiosa de Rusia con vistas a la reunión de las Iglesias no provocó en su tiempo el menor eco en las Iglesias orientales, pero sus escritos dan todavía hoy impulsos ecuménicos.

Las intenciones de León XIII fueron recogidas y propagadas en numerosas revistas teológicas. A «L'Euevre d'Orient», que apareció en París desde 1857, se añadieron desde 1896 la «Revue de l'Orient chrétien», publicada en París, desde 1897 «Échos d'Orient», revista trimestral publicada por el Instituto central de Estudios Orientales de los asuncionistas, y desde 1901 en Roma «Oriens christianus», fascículos para el estudio del Oriente cristiano. Estas y otras publicaciones periódicas, como «Bessarione, pubblicazione periodica di Studi Orientali», publicada en Roma desde 1896, proporcionaban abundantes informaciones, documentaciones, investigaciones históricas y teológicas, que por su fiabilidad científica y penetración teológica dieron una idea gráfica de la historia y de la actualidad del cristianismo oriental.

León XIII apoyó magnánimamente a los asuncionistas, benedictinos, dominicos, jesuitas, capuchinos, carmelitas, lazaristas, mi-

25. V. SOLOVJEV, *La Russie et l'Église universelle*, París 1889; id., *Monarchia Sancti Petri. Die kirchliche Monarchie des heiligen Petrus als freie und universelle Theokratie im Lichte der Weisheit. Aus den Hauptwerken von Wladimir Solowiew systematisch gesammelt*, traducido y explicado por L. KOBILINSKI - ELLIS, Maguncia-Wiesbaden 1929; id., *Una Sancta, Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie*, 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1954-57. Cf. también T.G. MASARYK, *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen*, II Jena 1913, 225-277; L. KOBILINSKI - ELLIS, *Die freie Theokratie nach der Lehre von Wladimir Solowjew*, en *Ex Oriente*, o.c. 278-286. T. GRIVEC, *L'Indépendance et l'originalité de Wladimir Solowjew*, ibid. 298-305; UN MOINE DE L'ÉGLISE D'ORIENT, *La signification de Soloviev*, 1054-1954. *L'Église et les églises, neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident* II, dir. por L. BEAUDUIN, Chevetogne 1955, 369-379; G. FLOROWSKI, o.c., 295-296; ST. NAPIERALA, *Wizja jedności kościoła w «wielkin sporze» Wlodzimierza Solowjewa*, en «Collectanea Theologica» 40 (1970) 49-62.

26. B. SCHULTZE, *Probleme der orthodoxen Theologie*, en *Hdb. der Ostkirchenkunde*, o.c. 144-155

sioneros de Lyón, redentoristas, salesianos, Hermanos de las Escuelas Cristianas y Padres Blancos, que en su apostolado trabajaban por la unión, fundó o renovó en Roma colegios para la formación del clero unido, por ejemplo, el Colegio armenio (1883) y el Colegio maronita (1891), cuidaba de que los candidatos capaces fuesen acogidos en el Colegio de Propaganda y en las escuelas superiores internacionales de las órdenes, como en el Anselmianum, pontificia escuela superior benedictina, hizo crear seminarios de estudios y escuelas para los coptos en el Cairo, para los melquitas en Jerusalén, para los búlgaros en Filipópolis (Plovdiv) y Adrianópolis, para los sirios y caldeos en Mosul, para los griegos en Constantinopla, Kadiköy, la antigua Calcedonia, y en Atenas. Para la constitución y desarrollo de estos centros de formación proporcionó de buena gana recursos considerables.

Si bien en las Iglesias unidas no se experimentó aumento notable en los últimos decenios del siglo XIX, sin embargo se vio acentuado su propio valor dentro del catolicismo global. León XIII trazó en sus encíclicas y en otras declaraciones líneas históricas que iban del cristianismo primitivo y de los primeros siglos cristianos a los papas misioneros de la temprana edad media, que confirmaron a los eslavos su propia lengua eclesiástica, a los concilios de unión de la alta y baja edad media, el concilio II de Lyón de 1274 y el concilio de Basilea-Ferrara-Florencia-Roma (1431-45), así como a los papas de los tiempos modernos, interesados por la unión, sobre todo Benedicto XIV. Estas indicaciones libraron a los unidos de su complejo de inferioridad: ya no tenían la sensación de hallarse aislados en un puesto lejano, a trasmano, sino que se vieron confirmados en su convicción de ser miembros reconocidos de la Iglesia católica mundial, de ser constructores de puentes para con los hermanos separados, de estar encargados de una misión propia especial. Sus pastores, que habían sufrido bajo las medidas de latinización y las disposiciones disciplinares procedentes del centro romano, volvían a respirar y se sentían equiparados en sus derechos al episcopado romano católico mediante la comprensión y las declaraciones del papa.

El papa esperaba éxitos visibles y tangibles de su programa de unión, de su dedicación personal a la reunión con las Iglesias orientales separadas y a la ampliación de las Iglesias unidas. Sin

embargo, a la realización de sus esperanzas salían al paso variadas dificultades externas e internas. Intereses turcos, franceses, austro-húngaros y rusos se entrecruzaban en los Balcanes y en el próximo Oriente. Del protectorado cultural[27], que de una institución de derecho de gentes se había convertido en un derecho de protección de Estados extraños sobre los cristianos que vivían en Turquía, dedujeron Francia desde el siglo XVI y Austria desde fines del siglo XVIII determinados derechos, tanto más cuanto que numerosas iglesias estaban bajo su protección y fueron financiadas por ellos. En la tentativa de ganar para la unión a los eslavos ortodoxos había que tener en cuenta los intereses de Rusia. Al favorecer a los eslavos unidos en Austria-Hungría no se podían dejar fuera de consideración las condiciones vacilantes en este Estado formado por cuatro naciones. Por encargo de sus gobiernos intervenían diplomáticos y expresaban sus temores de posibles conflictos, como lo hicieron, por ejemplo, el representante ruso en el Vaticano, Alejandro Izwolski (1888-96), y el embajador austro-húngaro cerca del Vaticano, el conde Friedrich Revertera-Salandra (1888-1901)[28].

En la curia misma tropezó León XIII con resistencia contra sus empeños de unión y su benévola postura personal respecto de las Iglesias orientales. No le fue posible hacer compartir sus expectativas a su contorno inmediato y a los departamentos inferiores de la administración. Tampoco tuvieron resultado sus disposiciones punitivas contra misioneros latinizantes previstas en la encíclica *Orientalium dignitas*[29], ya que no fueron observadas por los miembros de las órdenes que se dedicaban a la latinización tradicional[30]. El papa mantuvo firmemente sus ideas. Según los apuntes del conde Revertera del día de san Silvestre de 1897, León XIII ansiaba que se fuese preparando la unión eclesiástica con los pueblos cristianos que se hallaban fuera de la Iglesia católica. Dice que en el caso de Rusia sería extraordinariamente difícil: (el papa) «no puede esperar ya ver con sus ojos otra cosa que, quizá, el

27. J. LAMMEYER, o.c. 57-82 84-88; M. LEHMANN, o.c. 37-44.
28. A. HUDAL, o.c. 236-254; G. ADRIÁNYI, o.c. 241-339.
29. V. antes, p. 481, nota 15.
30. W. DE VRIES, *Orthodoxie* 128: «La Congregación Oriental hubo de reconocer con resignación el año 1920 que aun después de la *Orientalium dignitas* se seguía todavía latinizando y que las graves penas conminadas no se habían ejecutado ni podían ejecutarse.»

primer alborear de un futuro que evoca con sus más ardientes deseos»[31].

Así pues, León XIII no se hizo ilusiones acerca de una inminente reunión con las Iglesias de Oriente. No obstante, anhelaba la unidad de todos los fieles de Cristo en la Iglesia una, lo cual era una característica de todas sus reflexiones eclesiológicas que formaban el centro de su pensar teológico[32]. Con su muerte, acaecida en 1903, perdió el unionismo un pionero y protector. Su dedicación preparó una actitud ecuménica fundamental, que inició la distensión de las relaciones entre Roma y las Iglesias orientales separadas, asumida luego por sus sucesores, desarrollada por Juan XXIII y que sigue influyendo en la actualidad.

Su sucesor Pío X (1903-14) se acreditó sobre todo como cura de almas práctico. Siendo patriarca de Venecia (1894-1903) había entrado en contacto con la liturgia eslava y los intereses de la unión por medio de los mekhitaristas, monjes armenios unidos, cuyo convento en la isla de San Lázaro cerca de Venecia representaba desde 1717 un centro de formación religiosa y científica. Una vez papa, empalmó con los empeños unionistas de León XIII. En Roma puso a la disposición de los rusos y rumanos unidos las iglesias de san Lorenzo ai Monti y de san Salvatore alle Capelle. Asumió personalmente el protectorado de la abadía griega de Grottaferrata a las puertas de Roma, en la que su predecesor había dispuesto en 1881 que fuese utilizado el primitivo rito griego bizantino. En 1904 asistió a las solemnidades con ocasión del noveno centenario de la abadía y la apoyó durante su pontificado. Siguió con preocupación la situación de los uníatas en Galizia y la propaganda de misioneros rusos en pro de la unión con la Iglesia ortodoxa. Para los rutenos emigrados de Galizia y de Hungría a los Estados Unidos de América dictó la encíclica *Ea semper* de 14 de junio de 1907[33], nombró para ellos el mismo año un vicario apostólico, Stephan Soter Ortynski, y en 1912 nombró obispo para los rutenos en el Canadá a Niceta Budka[34] con sede

31. F. ENGEL - JANOSI, o.c., I, 322. V. también antes, p. 55s: O. KÖHLER, *El plan mundial de León XIII*.

32. E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIXe siècle* III, Bruselas-París 1947, 387-391; R.F. ESPOSITO, o.c. 409-497.

33. ASS XLI (1908) 1-12.

34. AAS IV (1912) 531 555-556.

en Winnipeg. En sus letras *Quidquid consilii* de 8 de julio de 1908, dirigidas al arzobispo uníata Andrés Szeptyckyj, de Lwow (1900-44) reconoció sus esfuerzos por la unión de las Iglesias orientales separadas y lo alabó como presidente de los congresos de unión de Welehrad [35].

Con ocasión del decimoquinto centenario de la muerte del patriarca de Constantinopla, san Juan Crisóstomo, igualmente venerado por los cristianos de Oriente y de Occidente, se celebraron en Roma solemnidades [36], que por encargo del papa fueron preparadas por el cardenal Vincenzo Vannutelli. El 12 de febrero de 1908 fue celebrada la liturgia en la basílica de san Pedro por el patriarca melquita. Cirilo VIII Geha (1903-16), con sus obispos y archimandritas, en presencia del papa, que cantó en griego las bendiciones que según las prescripciones del rito debe pronunciar el más alto dignatario. Al día siguiente, entre los numerosos uniatas que habían acudido a Roma, subrayó cuánto estima la santa sede la dignidad y esplendor de los ritos orientales, cómo vela por la conservación de los usos nacionales, cómo la congregación de la Propaganda envía cada año a Oriente cierto número de sacerdotes nativos con el encargo de mantenerse fieles a los ritos nacionales y evitar el paso al rito latino, como él mismo admiraba también los méritos de los grandes países orientales y quería hacer todo lo posible para dar nueva vida a su patrimonio espiritual [37].

En su carta apostólica *Ex quo*, de 26 de diciembre de 1910 [38] hizo patente el papa que no se había mermado el interés de la santa sede por los problemas de las Iglesias orientales, que sus predecesores habían deseado de todo corazón que llegase el fin de la separación y que todos los católicos tienen el deber de trabajar por la unión de las Iglesias. El año 1910 dio su aprobación a la octava de oraciones, del 18 al 25 de enero, por la unión

35. *Acta Pii* V (1971) 287-288

36. ÉO 11 (1908) 131-146; C. CHARAM, *Le quinzième centenaire de Jean Chrysostome*, Roma 1909; B. ARENS, *Papst Pius X. und die Weltmission*, Aquisgrán 1919, 16-18.

37. ASS XLI (1908) 130-134; *Allocutio, quam die 13 Februarii 1908 Pius X habuit ad Orientales*.

38. AAS III (1911) 117-121 Este escrito iba dirigido a todos los delegados apostólicos de Oriente y se pronunciaba contra un artículo publicado en «Roma e l'Oriente» (v. más adelante, nota 40), cuyos errores dogmáticos e históricos se condenaban y se corregían. Cf. también «*Roma e l'Oriente*», *pensieri sull'unione delle Chiese*, en «Civ. Catt» 62 (1911) I, 64-78 y *La parola del papa intorno all'unione delle chiese*, ibid. 129-134.

de la cristiandad separada, sugerida por el sacerdote anglicano Paul J. Francis Wattson (1863-1940), que en 1909 había pasado a la Iglesia católica juntamente con la confraternidad de «Hermanos y hermanas de la conciliación» por él fundada. Esta devoción era practicada desde 1908 en los Estados Unidos por comunidades anglicanas y católicas y en los decenios siguientes se extendió a la mayoría de las Iglesias cristianas[39].

Pío x dio apoyo efectivo a la revista «Roma e Oriente», publicada desde 1910 por los monjes de Grottaferrata y que hacía propanganda por la unión de las Iglesias orientales con el centro romano de la cristiandad. No estaba, por cierto, de acuerdo con todos los artículos de la revista, y muy en particular con el estudio «Ideas sobre la cuestión de la reunión de las Iglesias», debido a la pluma del profesor príncipe Maximiliano de Sajonia, benemérito de la investigación de las liturgias orientales[40], escrito en el que se hablaba del afán de dominación de Roma; sin embargo, en 1914 escribió al redactor: «Prosiga usted su trabajo en pro de una causa tan difícil y tan poco prometedora, pero siempre con la debida prudencia»[41].

En 1912 erigió Pío x la diócesis de Hajdudorog para los húngaros uníatas[42]. El mismo año, el 14 de septiembre, en conexión con sus reformas litúrgicas que le granjearon el sobrenombre de «papa de la liturgia», publicó Pío x la constitución apostólica *Tradita ab antiquis*[43] sobre los que administran y los que reciben la sagrada comunión. Dejaba en libertad a los fieles para recibir la eucaristía bajo la especie de pan fermentado o de pan ácimo, aunque a ser posible debían comulgar en su propio rito en pascua y al recibir el viático[44].

Si bien en el pontificado de Pío x el interés por las Iglesias orientales autónomas y las unidas con Roma no constituía el cen-

---

39. R. AUBERT, *La semaine de prières pour l'unité chrétienne*, Lovaina 1950; A.S. HERNÁNDEZ, o.c. 417-419.

40. MAX PRINCE DE SAXE, *Pensées sur la question de l'union des églises*, en «Roma e l'Oriente» 1 (1910-1911) 13-29. Cf. también SCHMIDLIN PG III, 129 nota 4.

41. *Pio X e le chiese orientali*, en «Roma e l'Oriente» 8 (1914) 70.

42. AAS IV (1912) 429-435.

43. Ibid. 609-617.

44. J. HAJJAR, o.c. 251-252 enjuicia críticamente esta constitución que había sido dictada por motivos de cura de almas con el fin de facilitar la comunión frecuente recomendada por Pío x, y la califica de «reacción poco amable para el Oriente» y de «retroceso bajo Pío x».

tro de gravedad, como lo fue para su antecesor, sin embargo, no se mermaron las esperanzas de unión de las Iglesias[45]. El papa enjuiciaba las posibilidades de realización con más escepticismo y realismo que León XIII, sin compartir el optimismo que se dejaba sentir en sus declaraciones. Estaba preocupado por el desparramiento de los unidos en diferentes pequeñas Iglesias, en las que tenía fuerte influjo el elemento laico. Siguió con atención los acontecimientos políticos en Galizia y en el sudeste de Europa, las tentativas de la ortodoxia para ganarse a los eslavos de Dalmacia, ponía en duda que Austria-Hungría pudiera conservar su protectorado cultural en los Balcanes y temía la incorporación de los eslavos a Rusia, a la que tenía por el mayor enemigo de la Iglesia[46]. Por esta razón insistía con ahinco en que los ya unidos se vinculasen más estrechamente con Roma y profundizasen su vida religiosa.

Benedicto XV fue quien, con la creación de la «Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali» mediante el *motu proprio Dei providentis* de 1.° de mayo de 1917[47], en el que las Iglesias unidas venían sustraídas a la competencia de otras congregaciones romanas y quedaban sometidas a una especial congregación de cardenales, así como con la erección del Instituto Pontificio para los estudios orientales mediante el *motu proprio Orientis catholici*, de 15 de octubre de 1917[48], que en la investigación y en la enseñanza se ha consagrado a todas las Iglesias orientales y ha formado auxiliares para el servicio de reconciliación de las Iglesias, dio a la luz instituciones fiables para la política pontificia de unión en el siglo XX, que ha tomado en serio los llamamientos de León XIII.

Las Iglesias orientales autónomas

Para una mejor inteligencia de los empeños pontificios por la unión de las Iglesias y de la marcha general de la historia de la Iglesia a finales del siglo XIX y comienzos del XX, daremos a con-

45. B. ARENS, o.c. 5-18; A.S. HERNÁNDEZ, o.c. 417-419; J. ALAMEDA, o.c. 101-105.
46. L. VON PASTOR, *Tagebücher - Briefe - Erinnerungen*, dir. por W. WÜHR (Heidelberg 1950) 584-585; F. ENGEL - JANOSI, o.c., II, 122-125.
47. AAS IX (1917) 529-531.
48. Ibid. 531-533.

tinuación una breve ojeada a la situación de las Iglesias orientales separadas de Roma, en las que se pueden distinguir cinco grupos: 1) La Iglesia ortodoxa en Rusia (100 millones), a la que en el siglo XIX se había subordinado también la Iglesia georgiana; 2) tres Iglesias ortodoxas en Austria-Hungría: la servia de Karlowitz (800 000), la de Bucovina y la de Dalmacia (550 000), la Iglesia de Sibin (Hermannstadt) para los rumanos residentes en Hungría (220 000); 3) cinco Iglesias ortodoxas nacionales en el sudeste de Europa: las Iglesias de Rumanía (5 millones), de Bulgaria (3,5 millones), de Servia (2,5 millones), de Grecia (2 millones), de Montenegro (150 000); 4) los cuatro antiguos patriarcados ortodoxos de Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén (8,5 millones); 5) las Iglesias nacionales orientales de los sirios nestorianos (80 000), las Iglesias monofisitas de los jacobitas de Siria occidental (100 000), de los cristianos de santo Tomás en el sur de la India (450 000), de los coptos en Egipto (800 000), de los etíopes (3,5 millones) y de los armenios (4 millones)[49].

La Iglesia ortodoxa en Rusia

La mayor y más influyente Iglesia ortodoxa fue la Iglesia estatal rusa, que se hallaba bajo el dominio del santo sínodo. Desde la disolución del primer patriarcado moscovita a comienzos del siglo XVIII[50] estuvo esta Iglesia ligada todavía más estrechamente que antes a los monarcas que se designaban como soberanos autócratas por la gracia de Dios. El santo sínodo era considerado como órgano administrativo estatal, subordinado a la persona del soberano. Cierto que la presidencia del santo sínodo correspondía al metropolita de Moscú, pero, con todo, éste dependía absolutamente del representante del zar o emperador, el procurador general, al que ya Pedro I había constituido en jefe de la cancillería, calificándolo de «nuestro ojo y administrador de los negocios del

---

49. Cf. N. ZERNOW, o.c. 314-320. Las cifras de fieles adoptadas por él para el año 1910 necesitan ser corregidas en algunos casos, sobre todo las que se refieren a los ortodoxos en Austria-Hungría (v. más adelante, nota 69) y a las cuatro antiguas Iglesias patriarcales, debiéndose estimar 3 millones para Constantinopla, 50 000 para Alejandría, 250 000 para Antioquía y 20 000 para Jerusalén.

50. B. STASIEWSKI, *La iglesia ortodoxa en Rusia,* HI VI (1977) 289-308.

Estado»[51]. Gozaba del rango de ministro y estaba investido de poderes ilimitados con respecto a la Iglesia, que en la segunda mitad del siglo XIX alcanzaron su punto culminante.

El procurador general conde Dmitriy Tolstoi (1865-1880) era un adusto burócrata y quería, llevar a cabo en la Iglesia iguales reformas que en el Estado. Abolió la división de las diócesis en tres categorías y reglamentó los ingresos de los sacerdotes seculares hasta en los más mínimos detalles. Tenía poco interés en las cuestiones de la fe, extendió las reformas de Alejandro II a los seminarios (1867) y academias sacerdotales (1869). Su plan de reforma de la jurisdicción eclesiástica, no pasó de los comienzos. Frente a la Iglesia católica se mostró extraordinariamente crítico, como lo demuestran su obra en dos tomos sobre los católicos de Rusia[52], que compuso siendo funcionario del departamento de asuntos eclesiásticos y de religiones extranjeras en el ministerio del interior, y también la rigurosa integración de los fieles del obispado uníata de Chelm (1875) en la Iglesia estatal rusa, instigada por él.

Su sucesor, Konstantin Petrowitsch Pobedonoscev (1880-1905)[53], destacado jurisconsulto y estudioso de la ciencia del derecho, era un cristiano ortodoxo convencido y piadoso. Estaba marcado por los ideales de la Rusia de Moscú, en los que la Iglesia y el Estado, el pueblo fiel y el zar formaban una unidad conforme al modelo de la Iglesia de Estado bizantina. La soberanía del pueblo, el parlamentarismo y la democracia eran en su opinión las grandes mentiras de la época. Rechazaba las innovaciones liberales. Según sus ideas, una autoridad enérgica con el soberano autócrata patriarcal a la cabeza, la preservación de la fe recibida por tradición, la práctica de la liturgia y la devoción a los iconos, el desarrollo y profundizamiento del monaquismo protegerían a Rusia contra las amenazas revolucionarias.

Bajo los zares Alejandro II, Alejandro III y Nicolás II dirigió los destinos de la Iglesia estatal rusa. Vigilaba la elección de los

---

51. Ibid. 306.

52. D.A. TOLSTOJ, *Le catholicisme romain en Russie*, 2 vols., París 1863-64.

53. F. STEINMANN - E. HURWICZ, *Konstantin Petrowitsch Pobjedonoscew, der Staatsmann der Reaktion unter Alexander III*, Königsberg 1933; R.F. BYRNES, *Pobedonostsev. His Life and Thought*, Londres 1968; G. SIMON, *Konstantin Petrovic Pobedonoscev und die Kirchenpolitik des Heiligen Synod 1890-1905*, Gotinga 1969; F. JOCKWIG, *Der Weg der Laien auf das Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche*, Moscú 1917-18, *Werden und Verwirklichung einer demokratischen Idee in der Russischen Kirchen*, Wurzburgo 1971, 42-55.

obispos, a los que dejó muy poca autonomía, desarrolló sistemáticamente el aparato administrativo del santo sínodo para el control de la Iglesia. Se sentía responsable del Estado y de la Iglesia, a la que quería preservar de las corrientes de moda y fortificarla en su misión providencial conservadora del Estado. Dio nuevos estatutos a las escuelas eclesiásticas elementales, a los seminarios y academias eclesiásticas, a fin de purgarlos de infiltraciones liberales. Reorganizó las escuelas parroquiales, para cuyo desarrollo exigió considerables fondos del Estado, intensificó la misión ortodoxa entre los viejos creyentes, combatió los grupos sectarios de los duchoboros, molokanos, chlystos y skopcos y se pronunció contra todas las comunidades religiosas no ortodoxas de Rusia, la Iglesia católica, la Iglesia evangélica luterana, las sectas evangélicas, como los estundistas (secta de origen ruso, que propagaba la lectura de la Biblia a determinadas «horas»), y el islam.

En su discurso de 15 de julio de 1888 en Kiev con ocasión de la celebración del noveno centenario de la cristianización de Rusia por el gran príncipe de Kiev, Vladimiro I (979-1015), hizo notar Pobedonoscev que Rusia se había hecho grande gracias a la aceptación del cristianismo y bajo el estandarte de la autocracia del zar [54].

Auténtica religiosidad ortodoxa, política eclesiástica rusa y paneslavismo en sentido ruso se asociaron en las manifestaciones seculares y eclesiásticas en que participaron los metropolitas ortodoxos de Servia y Montenegro, un archimandrita griego, delegaciones servias y rumanas, y abisinios. También estuvieron presentes rutenos y eslovacos de Galizia y Hungría, no obstante las prohibiciones de salir del país dictadas por sus gobiernos. El significado que tuvo en la historia de la época este jubileo, con resonancia mucho más allá de las fronteras de Rusia, se echa de ver por un telegrama enviado por el obispo de Diakovar, Strossmayer, al zar Alejandro III [55].

---

54. F. STEINMANN - E. HURWICZ, o.c. 208: «Bajo esta bandera estamos nosotros, bajo ella formamos un cuerpo unitario con voluntad unitaria, y en ella vemos también en el futuro la garantía de la verdad, del orden y del bien de nuestro país.»

55. J. MATL, *Josef Georg Strossmayer: Neue Oesterreichische Biographie*, Abt. I IX, Viena 1956, 76: «Tengo el honor de unirme con el más sincero gozo a su fiesta... Bendiga Dios a Rusia y la ayude a desempeñar con verdadera fe, con la ayuda divina y con heroísmo cristiano, en medio de sus demás quehaceres, también esa gran misión mundial que Dios le ha asignado.»

El procurador general afirmó en los primeros años del reinado de Nicolás II su posición dirigente en la Iglesia y en la administración del Estado, hasta el punto de poderse hablar de una era de Pobedonoscev. Ésta terminó el año de la revolución de 1905, con el quebrantamiento de la autocracia, el edicto de tolerancia de Nicolás II, del 17 de abril, y su manifiesto de 30 de octubre, en el que se preveía la introducción de las libertades civiles y del sufragio universal. Pobedonoscev protestó inútilmente contra el edicto de tolerancia, que anulaba sus restricciones practicadas durante decenios. En vano también elaboró un proyecto de Duma, cuyos miembros sólo someterían al consejo de Estado meros proyectos de ley. Presentado el 6 de agosto, no pudo sostenerse ante las críticas de liberales y revolucionarios. Volvió a quejarse de que en los últimos años no existía ya una autoridad dispuesta a combatir. Ante las cuestiones discutidas en círculos eclesiásticos y en la prensa acerca de reformas eclesiásticas y de un concilio nacional que restableciera el patriarcado en la ortodoxia rusa, dos días después del manifiesto de octubre dimitió del cargo que había desempeñado desde hacía 25 años. Después de su dimisión escribió al obispo Eulogiy Georgiewski (1868-1946), que era entonces obispo de Lublin y más tarde fue metropolita de París en la emigración: «La situación se ha hecho intolerable... En la Iglesia misma han aparecido lobos que no perdonan a las ovejas»[56]. Había venido un tiempo de oscuridad y del poder de las tinieblas, y él se marchaba, decía.

Las protestas contra el dominio de la burocracia en la Iglesia fueron acogidas por el primer presidente del gobierno constitucional, el conde Sergey Witte (1905-06), y por el metropolita de San Petersburgo Antoniy Wadkovski (1898-1912). Nicolás II dio a los metropolitas de San Petersburgo, Moscú y Kiev el encargo de preparar un concilio nacional, con objeto de «emprender algunas transformaciones en la estructura de nuestra Iglesia patria sobre las sólidas bases de los cánones ecuménicos para el fortalecimiento de la ortodoxia»[57]. Un comité preconciliar se reunió

---

56. I. SMOLITSCH, o.c. 213s, nota 8. Después de su caída compuso Pobedonoscev varios escritos de protesta contra reformas estatales y eclesiásticas. Murió el 10 de marzo de 1907.

57. Ibid. 320.

del 8 de marzo al 15 de diciembre de 1906[58] y trabajó en siete comisiones, cuyas actas de sesiones fueron publicadas. Las deliberaciones se basaron en las respuestas a un cuestionario enviado por el santo sínodo a los obispos el 29 de julio de 1905, y giraron en torno a la suprema dirección de la Iglesia, la administración diocesana, las parroquias, el principio conciliar de la Iglesia. Contenían también propuestas de gran envergadura para el concilio, exigiendo, entre otras cosas, la participación de seglares como miembros del mismo. En seis sesiones plenarias se votó sobre las resoluciones de las comisiones[59]. Se logró la unanimidad sobre la necesidad de renovación del patriarcado, la restricción de las competencias del procurador general a una mera función de control y la participación de seglares en el concilio. Hubo controversias sobre el derecho al voto de clérigos y seglares, sobre el orden del día y otras cuestiones de forma. Nicolás II, que tras la disolución de la primera duma el 8 de julio de 1906 practicó de nuevo un régimen autocrático, suprimió el comité preconciliar y confió los preparativos del concilio nacional al santo sínodo, el cual le presentó un informe global. El zar lo aprobó con algunas variaciones, pero difirió la convocatoria del concilio *sine tempore*.

Después de que de 1905 a 1911 habían actuado como procuradores generales cuatro personalidades de poco relieve[60], les siguió en mayo W.K. Sabler (1911-15), que había sido de 1892 a 1905 el más íntimo colaborador de Pobedonoscev. Sabler se constituyó de nuevo en dirigente del santo sínodo, restringió la libertad de confesión de las Iglesias no ortodoxas por medio de disposiciones especiales dictadas por el ministerio del interior, trató en forma dilatoria las sugerencias del comité preconciliar, aunque en 1912 hizo que en el santo sínodo se constituyera una comisión preconciliar consultiva. Tenía empeño en restablecer la armonía entre la Iglesia y el Estado y sugirió declaraciones a este respecto con ocasión del jubileo tricentenario de la familia reinante Romanoff (1913) y al estallar la primera guerra mundial.

Pese a la subordinación de la Iglesia rusa al Estado, no se

---

58. F. Jockwig, o.c. 101-132.

59. Ibid. 164-181.

60. Príncipe A. D. Obolenski (1905-06), príncipe A.A. Schirinski-Schijmatof (1906), P.P. Izwolskij (1906-09), S.M. Lukianof (1909-11).

deben pasar por alto los factores internos que testimonian una vida religiosa profundamente enraizada[61]. La estadística oficial del santo sínodo arrojaba en 1914 las cifras siguientes[62], que proporcionan una visión de conjunto sobre la organización y las instituciones de los 100 millones de fieles que le estaban sometidos: 73 diócesis, 163 obispos, 51 105 miembros del clero parroquial, 1025 conventos con 94 629 monjes y monjas, 54 174 iglesias, 25 593 capillas, cuatro academias eclesiásticas, 57 seminarios mayores, 185 seminarios menores, 37 528 escuelas parroquiales, 291 hospitales, 1113 asilos de ancianos y establecimientos asistenciales, 34 497 bibliotecas parroquiales. Digno de consideración era el crecimiento de los monasterios (1865: 587; 1894: 774; 1914: 1025). En los 550 monasterios de varones vivían antes de estallar la primera guerra mundial 11 845 monjes y 9485 novicios, en los 475 monasterios femeninos, 70 283 monjas y 56 026 novicias[63]. Los monasterios eran centros de beneficiencia. Los starer, ermitaños sin consagración monástica o monjes que habían madurado en la renuncia y en la contemplación, que actuaban como confesores y padres espirituales en el pueblo sencillo y en círculos ilustrados, y la irradiación de los centros de peregrinación, por ejemplo, el monasterio de Kiew, excavado en la roca, el monasterio de la isla de Walvamo en el lago Ladoga, y Solowki, a la entrada del golfo de Onega en el mar Blanco, ejercían gran influjo entre las gentes.

En la formación del clero, el centro de gravedad se situaba en la liturgia y en la homilética. La ciencia teológica poseía en casi todas las disciplinas notables especialistas, como, por ejemplo, en la historia de la Iglesia E.E. Golubinski (1834-1912), N.N.

61. I. Peresvetov, *Zur Geschichte der caritativen Tätigkeit in der Ostkirche, mit besonderer Berücksichtigung der russischen Kirche: Das diakonische Amt der Kirche,* dir. por H. Krimm, Stuttgart ²1953, 242-268; P. Hauptmann, *Die ekklesiologische Neubesinnung in der russischen Theologie des 20. Jh.,* en «Kyrios» 10 (1970) 225-234; F. Jockwig, *Kirche und Staatsduma. Zur politischen Aktivität der Russisch-orthodoxen Kirche am Vorabend der Revolution,* en *Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Hermenegild M. Biedermann,* dir. por E.C. Suttner - C. Patock, Wurzburgo 1971, 437-450; G. Simon, *Kirche, Staat und Gesellschaft* 199-233; P. Hauptmann, *Die Katechismen der Russisch-orthodoxen Kirche. Entstehungsgeschichte und Lehrgehalt,* Gotinga 1971; K.Ch. Felmy, *Predigt im orthodoxen Russland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jh.,* Gotinga 1972.

62. M. Lacko - P. Chrysostomus, *Geschichte und jetziger Stand der orthodoxen Kirchen:* K. Algermissen, *Konfessionskunde* EFT.

63. I. Smolitsch, o.c. 713.

Glubowski (1863-1932) y N.F. Kapterew (1847-1917). En las cuatro academias eclesiásticas de San Petersburgo, Moscú, Kiev y Kazán se formó una valiosa generación científica. El episcopado era completado en gran parte con los llamados monjes eruditos, que no se sentían ligados a la vida conventual. La mayoría de los eparcas se habían acreditado como profesores en seminarios o academias. El impulso de teólogos seglares, como el propietario y estudioso privado Alexey Khomiakov (1804-60), el filósofo de la religión Vladimir Solowiev (1853-1900), el filósofo social Sergey Bulgakov (1871-1944) y Nikolay Berdiayev (1874-1948), uno y otro ordenados sacerdotes más tarde, dio nuevo aliento a la Iglesia ortodoxa en Rusia. A las ideas de Khomiakov sobre la Iglesia en unidad, libertad y amor —para él la ortodoxia asociaba unidad y libertad, mientras que según su opinión en el catolicismo reinaba la unidad sin libertad y en el protestantismo la libertad sin unidad— se remonta la tan discutida doctrina de la Sobornost[64], según la cual el pueblo de la Iglesia, en el conjunto de sus obispos, sacerdotes y seglares, es infalible en cuanto que sujeto portador de la fe y de la doctrina.

Junto con la nueva reflexión eclesiológica, sacerdotes y seglares se entregaron a la renovación y vivificación de la Iglesia, cuya actividad se hizo patente en el concilio nacional y en los debates de las cuatro dumas[65]. Había sacerdotes y obispos, diputados de diferentes partidos; en la tercera duma, por ejemplo, entre 440 diputados, 49 pertenecían al estado eclesiástico. Dado que la presión del gobierno no permitía que se desarrollase ningún género de vida parlamentaria, no pudieron realizarse los postulados eclesiásticos con vistas al relajamiento de la dependencia de la Iglesia con respecto al Estado.

Sólo después de la formación del gobierno provisional, el 12 de marzo, y tras la abdicación del zar Nicolás II el 15 de marzo de 1917, pudieron realizarse los planes de un concilio nacional para la reforma de la Iglesia. El concilio pudo ser inaugurado el 15 de agosto en Moscú: las sesiones duraron hasta el mes de sep-

64. B. PLANK, *Katholizität und Sobornost'. Ein Beitrag zum Verständnis der Katholizität der Kirche bei den russischen Theologen in der zweiten Hälfte des 19. Jh.*, Wurzburgo 1960. Cf. también B. SCHULTZE, o.c. 109-121.

65. F. JOCKWIG, *Kirche und Staatsduma* 437-450.

tiembre de 1918. Los 586 participantes estaban integrados por los obispos en funciones de las 65 diócesis, que contaban ya 115 millones de fieles, y 5 delegados, 2 clérigos y 3 seglares por cada diócesis. En 20 comisiones, que se basaron en los trabajos preliminares del comité preconciliar, se deliberó sobre un amplio programa de reforma.

Las discusiones sobre la reorganización de la administración suprema de la Iglesia tuvieron lugar en los turbulentos días de la revolución de octubre, en la que los bolcheviques tomaron el poder en Rusia. El resultado más importante fue el restablecimiento del patriarcado[66]. El patriarca sería el primero entre los obispos equiparados a él en rango, y juntamente con los órganos de la administración de la Iglesia, rendiría cuentas al concilio nacional. El 5 de noviembre fue elegido patriarca de todas las Rusias el metropolita de Moscú, Tykhon (1865-1925), que fue entronizado solemnemente el 21 de noviembre en la catedral de la Asunción de María. 217 años después de la muerte del último patriarca Adriano (1700), vino a situarse de nuevo un patriarca a la cabeza de la Iglesia rusa, que así entró en un nuevo período de su historia. Cierto que se había desligado de la supremacía del sistema de Iglesia estatal, pero en las décadas siguientes fue arrastrada por la corriente de la política eclesiástica de los soviets, que la oprimió sistemáticamente, forzó a sus representantes a hacer declaraciones de lealtad y restringió sus posibilidades de acción.

A la integración política de Georgia en Rusia habían seguido en 1811 la supresión del catolicado ortodoxo autónomo georgiano (grusínico) y la subordinación bajo el santo sínodo[67]. Un exarca ruso con residencia en Tiflis recibió el encargo de incorporar la Iglesia georgiana a la Iglesia estatal rusa. En 1886 había sido prohibida la liturgia bizantina y la predicación en lengua georgiana. Tras la caída del régimen ruso y simultáneamente con la formación del gobierno provisional en San Petersburgo, un sínodo de la Iglesia georgiana proclamó su autocefalía el 12 de marzo de 1917[68]. La Iglesia georgiana, con sus 2 millones y medio de

66. A. HERMAN, o.c. 92-93; K. ONASCH, o.c. 127-128; J. CHRYSOSTOMUS, *Kirchengeschichte Russlands der neuesten Zeit* I, Munich-Salzburgo 1965, 92-101.

67. B. STASIEWSKI, HI VI (1977) 333.

68. M. TAMARATI, *L'Église Géorgienne. Des origines jusqu'à nos jours*, Roma 1910; R. IWANITSKY - INGILO, *Lose Blätter aus der Geschichte der georgischen Kirche*, en *Ex*

fieles, volvió a independizarse, reorganizó su catolicado con cuatro diócesis, eligió patriarca de toda Georgia al obispo Kyrion e introdujo el georgiano como lengua del culto.

Las Iglesias ortodoxas en Austria-Hungría

En Austria, a mediados del siglo XIX, el metropolita servio de Karlowitz era el jefe supremo de todos los ortodoxos de la monarquía, cuyo título de patriarca había aprobado el emperador José I el año 1848. En 1864, el obispado de Sibiu (Hermannstadt) fue desligado de la federación de Karlowitz y erigido en metropolía para los rumanos de Transilvania. Dado que tras el compromiso austro-húngaro de 1867 ambas metropolías ortodoxas tenían su sede en la mitad húngara del imperio, en 1873 fue erigida en metropolía para la mitad cisleitana Czernowitz en la Bucovina septentrional. El patriarca de Constantinopla reconoció la autocefalía de estas tres Iglesias. Los obispos, tras su elección por los congresos eclesiásticos competentes, eran confirmados por el emperador austríaco. Quedaban más sujetos al control de la burocracia austro-húngara, que les ofrecía pocas posibilidades de desarrollo, por creerlos aliados en potencia de los Estados ortodoxos vecinos. Los pastores de las Iglesias se esforzaban por estructurar su posición jurídica en la doble monarquía, que había sido decretada en Austria y Hungría en base a documentos imperiales [69].

La *Iglesia de Gremski* (Karlowitz) atendía a los servios de Hungría. El metropolita, que ostentaba el título de patriarca, y los 6 obispos eran asistidos por un Sínodo episcopal y un Congreso

---

Oriente, o.c. 133-151; M. TARCHNIŠVILI, *Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens,* en «Kyrios» 5 (1940-41) 177-193; D.M. LANG, *A Modern History of Georgia,* Londres 1962.

69. Sobre las Iglesias orientales en Austria-Hungría, cf. A. RATEL, *L'Église orthodoxe de Bukovine,* en ÉO 5 (1902) 225-236; M. THÉARVIC, *L'Église serbe orthodoxe de Hongrie,* ibid. 5 (1902) 164-173; I. SILBERNAGL - J. SCHNITZER, o.c. 63-65 180-214 K. LÜBECK, o.c. 88-90; A. HUDAL, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche,* 38-61; M. LEHMANN, o.c. 26-35. El número de los fieles varía en la bibliografía especializada. Mientras que N. ZERNOW, o.c. 319 calcula para la Iglesia de Karlowitz 800 000, para la de Hermannstadt 220 000 y para Bukovina-Dalmacia 550 000, L. LÜBECK, o.c. 88-90 indica cifras muy superiores acerca de las dos primeras Iglesias: 1 063 000, 1 075 000 y 528 000 Según M. LEHMANN, o.c. 66, el 1-1-1913 había en Austria 666 458 ortodoxos; en Hungría 2 799 486; en Bosnia-Herzegovina, 826 338.

nacional compuesto por 25 eclesiásticos y 50 seglares. Ambas instituciones inspeccionaban también los numerosos monasterios basilianos. La iglesia del patriarcado poseía una escuela teológica en Karlowitz que en 1906 fue elevada al rango de facultad teológica, y una tipografía propia.

Para los rumanos ortodoxos de Hungría y de Transilvania había creado el emperador la *Iglesia* ortodoxa *de Hermannstadt*. Su metropolita era asistido en la dirección de la Iglesia por 2 obispos sufragáneos, un sínodo episcopal y un congreso nacional (30 eclesiásticos, 60 seglares).

A la *Iglesia* ortodoxa *de Czernowitz*, pertenecían, además de la metropolía del mismo nombre en Bucovina, con pobalción eslava y rumana, dos diócesis en Dalmacia, en las que vivían sobre todo servios, así como la comunidad ortodoxa de Trieste y la parroquia servia ortodoxa de Sv. Sava en Viena. El Sínodo metropolitano se reunía una vez al año en Viena. Los contrastes entre la población rumana y la eslava dieron lugar a diferencias entre el sector rumano predominante y los grupos pequeño-rusos y rusófilos. Contra la propaganda de la ortodoxia rusa, que se extendía hasta Galizia y el norte de Hungría, adoptaron enérgicas medidas represivas las autoridades austríacas desde 1909 [70], medidas que en el primer semestre de 1914 culminaron en tres procesos de alta traición.

Para los cuatro exarcados servios ortodoxos en Bosnia y Herzegovina, cuyos obispos llevaban el título de metropolitas, no fueron propuestos por el gobierno austro-húngaro distritos jurisdiccionales autónomos, sino que aun después de la ocupación (1878) y anexión (1908) quedaron estas zonas subordinadas formalmente al patriarca de Constantinopla. Contra la dependencia de los metropolitas respecto del gobierno austro-húngaro se levantó a finales del siglo XIX dentro de la población ortodoxa un movimiento de protesta, que en 1898 dio lugar en la eparquía bosnia de Mostar a que los sacerdotes se negaran a bautizar a los niños y a celebrar funerales religiosos.

---

70. R. KISSLING, *Die russische Orthodoxie und der Nordosten des ehemaligen Habsburgerreiches 1900-1914*, en «Ostdeutsche Wissenschaft» 3 (1962) 287-300.

Las luchas por la libertad de los pueblos de los Balcanes contra la dominación turca dieron lugar a la creación de nuevos Estados en el sudeste de Europa, cuyos habitantes ortodoxos aspiraban a la autonomía eclesiástica. Surgieron cinco Iglesias autónomas en Grecia, Bulgaria, Rumania, Servia y Montenegro [71]. Después de las guerras de los Balcanes y desde la fundación del Estado de Albania en 1974, también los albaneses ortodoxos intentaron formar una Iglesia autocéfala. Estas 5, ó 6, jóvenes Iglesias, penetradas de un nacionalismo militante, lograron consolidarse con rapidez.

Los cristianos ortodoxos en los principados de Moldavia y de Valaquia habían conservado su peculiaridad no obstante la dominación extranjera y las medidas de helenización de los patriarcas de Constantinopla. Sus conventos, que habían recibido ricas fundaciones, eran centros de vida religiosa y cultural. Simultáneamente con la independización del principado de Rumanía, las dos metropolías se reunieron en la Iglesia nacional rumana [72]. Su autonomía fue proclamada en 1865 por un sínodo nacional, así como por la asamblea nacional. Ya en 1862, el rumano, que desde el siglo XVII era usual junto con el paleoslavo eclesiástico y que desde Constantinopla había sido suplantado por el griego, fue decretado como lengua de la Iglesia. El santo sínodo era dirigido por el metropolita de Bucarest: de él formaban parte 2 metropolitas, 6 obispos eparquiales y 8 obispos vicarios. Si bien en 1863 habían sido confiscados los bienes del patriarcado de Constantinopla y de los monasterios griegos y sus productos afectados a un fondo eclesiástico del Estado, se logró sin embargo reestructurar la vida conventual. En 1902 existían 22 conventos con 708 monjes y 19 conventos femeninos con 1742 religiosas. En 1884 fue erigida en la universidad de Bucarest una facultad teológica, que junto con dos seminarios cuidaba de dar cumplida formación teo-

---

71. La autocefalía de estas Iglesias fue reconocida por el patriarca de Constantinopla: en 1856 a Grecia, en 1878 a Montenegro, en 1879 a Servia, en 1873, o en 1885 a Rumanía; a Bulgaria, en cambio, le fue denegada en 1872.

72. PÉTRIDÈS, *Les séminaires orthodoxes en Roumanie*, en ÉO 6 (1903) 191-198; I. SILBERNAGL - J. SCHNITZER, o.c. 147-162; R. JANIN o.c. (1957), 522-524.

lógica y pastoral al clero secular. Su influjo se extendió también fuera de las fronteras de Rumania a las Iglesias rumanas de Hermannstadt, Czernowitz y a los rumanos que vivían en Besarabia bajo la soberanía rusa. Los eparcas se defendieron contra las tentativas de intromisión de los ministros liberales. El metropolita Atanasios Mironescu hubo de renunciar al cargo en 1910.

En *Bulgaria* se dejaban sentir desde 1860 los deseos de una Iglesia nacional ortodoxa. Con un firmán del Sultán fue erigido el 27 de febrero de 1870 un exarcado autónomo [73], que reuniría en una Iglesia a todos los ortodoxos búlgaros, con objeto de descartar la injerencia de Rusia en los asuntos eclesiásticos búlgaros. Dado que grupos turcos y griegos oprimían a los búlgaros, los elementos que pugnaban por la libertad se reunieron en la Iglesia búlgara nacional, que se puso a la cabeza del movimiento de liberación. Los patriarcas de Constantinopla rehusaron dar su consentimiento a la independización eclesiástica, porque la extensión de la Iglesia búlgara a la Macedonia incorporada entonces al imperio otomano contradecía al principio de unidad de la Iglesia nacional ortodoxa, y declararon cismáticos a los búlgaros [74]. La asamblea nacional aprobó en 1872 el estatuto exarcal elaborado por un sínodo en 1871. La administración de la Iglesia fue confiada al santo sínodo, para el que el exarca, en calidad de presidente, eligió a 4 obispos, y al consejo exarcal, que se componía del exarca y de 6 seglares. Al exarcado estaban subordinadas 32 eparquías, 11 de ellas en el principado de Bulgaria, 21 en Tracia y en Macedonia. El exarca José (1877-1915) residió en un principio en Constantinopla, a fin de poder regir desde allí las eparquías dentro y fuera de Bulgaria. Después de la guerra de los Balcanes trasladó su sede a Sofía. Tenía también la supervisión del monasterio de Rila, que tras un incendio había sido reconstruido en 1833-47 y conservó un rango de santuario nacional. Había además 78 conventos con 193 monjes y 14 monasterios femeninos con 348 monjas. El santo sínodo formuló reclamaciones ante el

---

73. X. VÉREN, *Choses de Bulgarie*, en ÉO 6 (1903) 328-336; S.S. BOBTCHEV, *La lutte du peuple bulgare pour une église nationale indépendante*, Sofía 1938, 1-19; S. ZANKOW, *Die Bulgarische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart*, en IKZ 48 (1958) 189-208; W. DE VRIES, *Der christliche Osten* 137-141.

74. Sólo el 22 de febrero de 1945 declaró el patriarca Benjamín (1936-46) terminado el cisma y reconoció la autocefalía de la Iglesia búlgara

gobierno en 1912 por razón de la insuficiente enseñanza religiosa que se impartía, la cual estaba confiada a maestros liberales y en parte ateos, y miró con preocupación al futuro.

Después del reconocimiento político de la autonomía de Servia dentro de Turquía (1830) había ya el patriarca de Constantinopla otorgado al metropolita de Belgrado una cierta autonomía en el concordato concluido en 1832 y que en 1835-36 había sido ampliado con un Estatuto consistorial[75]. Inmediatamente después de la declaración de la independencia de Servia en el congreso de Berlín (1878), obtuvo la Iglesia ortodoxa de Servia en 1879 la autocefalía, concedida por el patriarca Joaquín III[76]. Tras la erección de Servia en monarquía (1882), dictó el gobierno una ley sobre las autoridades eclesiásticas, que ocasionó un conflicto con el metropolita Miguel (Mihailo), —que desde 1859 abogaba por los derechos de la Iglesia— y en 1881 dio lugar a su deposición. Sólo la constitución eclesiástica de 1890 eliminó las tensiones y afianzó la colaboración entre el Estado y la Iglesia, a la vez que reglamentaba las competencias del sínodo episcopal, de los metropolitas y de los 4 obispos eparquiales.

Después de la segunda guerra de los Balcanes, los territorios adquiridos por Servia en Macedonia y en Albania fueron incorporados con dos sedes metropolitanas y un obispado a la metropolía de Belgrado. El monaquismo estaba poco desarrollado (44 conventos con 118 monjes). Al instituto teológico de Belgrado se añadió en 1872 otro en Prizren. Los empeños por restablecer el patriarcado servio medieval (renovado en 1557 y disuelto en 1776), que se pueden comprobar desde fines del siglo XIX, no dieron resultado, ya que la reunión de las Iglesias servias de Belgrado, Montenegro, Karlowitz, Bosnia, Herzegovina y Dalmacia en un patriarcado no pudo ser realizada debido a los contrastes de política eclesiástica entre Rusia y Austria-Hungría.

La *Iglesia* ortodoxa *de Montenegro* era de hecho autónoma desde la supresión del patriarcado servio[77]. El metropolita de Cetigne reunía en su persona la soberanía espiritual y temporal. Desde

---

75. J. MOUSSET, o.c. 54-106.

76. I. SILBERNAGL - J. SCHNITZER, o.c. 162-175; N. DJORDJEVIĆ, *Die Selbständigkeit der serbischen Kirche*, Berna 1922; J. MOUSSET, o.c. 301-333; B STASIEWSKI, HI VI (1977) 332.

77. Ibid. 332.

Danilo I (1697-1737) era hereditario el doble cargo en su familia según el uso de la Iglesia nestoriana, sucediendo cada vez un sobrino a su tío. El príncipe eclesiástico confiaba el gobierno temporal a un gobernador civil. Después de la muerte del metropolita Pedro III (1830-51) su sobrino Danilo renunció a la consagración episcopal y bajo el nombre de Danilo II (1851-60) y con el apoyo de Rusia —que, desde Pedro I, con donativos pecunarios y ayuda diplomática se había ganado al pequeño territorio como punto de partida para su política en los Balcanes— fundó el principado secular de Montenegro. Su sucesor Nikita (1860-1918) logró, tras luchas victoriosas contra Turquía, el reconocimiento de la independencia de su país (1878) y de sus ampliaciones territoriales, y en 1910 asumió el título de rey. La Iglesia ortodoxa, oficialmente autocéfala desde 1878, comprendía, además de su metropolía, 2 obispados, que fueron erigidos en 1876 y 1913 respectivamente[78]. Los empeños de los obispos por elevar el nivel intelectual y por renovar el monaquismo —en los 11 monasterios no vivían a comienzos del siglo XX más de 15 monjes— dieron escaso resultado.

La *Iglesia* ortodoxa *de Grecia*[79], que desde 1833 se había declarado independiente, tras la elección de Otón I, hijo del rey Luis I de Baviera, como rey (1832-1862) se organizó, según el modelo de la Iglesia evangélica de Baviera, en Iglesia nacional, con el rey como cabeza suprema. Fue administrada por un santo sínodo permanente nombrado por el ministro del culto y compuesto de 5 miembros y 4 asesores. Era presidente el respectivo arzobispo de Atenas. La autocefalía del santo sínodo fue confirmada en 1850 por Constantinopla, conservando el primado de honor el patriarca ecuménico. Con las ampliaciones territoriales de Grecia en la segunda mitad del siglo XIX creció el número de los eparcas hasta 32. Según la constitución de 1852, el santo sínodo era, sí, independiente de la autoridad política, pero al asignársele un comisario regio (procurador) según el modelo ruso, que estaba investido del derecho de veto, vino a depender marcadamente del gobierno. Esto se manifestó, por ejemplo, en la dis-

78. I. SILBERNAGL - J SCHNITZER, o.c. 175-179; A. HUDAL, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche* 31-38.
79. I SILBERNAGL - J. SCHNITZER, o.c. 66-85, R. JANIN, o.c. 1957, 501-503.

minución de los conventos, cuyas ricas posesiones fueron en parte confiscadas; sin embargo, hacia 1900 había de nuevo 169 monasterios de varones con 2000 monjes y nueve conventos femeninos con 152 religiosas. La mayoría de los eclesiásticos sólo disponían de la enseñanza elemental. Había algunas escuelas sacerdotales. De la escuela de Rizarios en Atenas, que en 1911 fue transformada en seminario de profesores de religión, sólo salieron pocos sacerdotes. Al archimandrita Crisóstomo Papadopulos, futuro arzobispo de Atenas (1923-39), se debió finalmente la iniciativa de fundar varios seminarios sacerdotales de calidad. Existía además una facultad teológica en la universidad de Atenas, que había sido fundada en el año 1837.

Los ortodoxos de Albania (180 000) pertenecían desde 1767 al patriarcado de Constantinopla. Ya antes de que surgiese el principado de Albania (1913) aparecieron conatos de formación de una Iglesia propia con el albanés como lengua litúrgica en lugar del griego [80].

Las cuatro antiguas Iglesias patriarcales ortodoxas

Los patriarcados de Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén surgidos en la antigüedad cristiana sufrieron bajo la dominación turca, que trataba a los ortodoxos, al igual que a todos los grupos de población no islámicos, como ciudadanos de segunda clase, aunque les concedió una cierta autonomía administrativa bajo la guía de sus jefes religiosos. El imperio otomano, que apoyándose en el Corán estaba organizado como monarquía teocrática, reconocía a los patriarcas de Constantinopla ciertos privilegios y los consideraba como etnarcas, que no sólo en el respecto religioso, sino también en el temporal debían asumir la responsabilidad de los súbditos de su nación (sistema de los *millet).* Con esto se vio reforzada la hegemonía griega, que desde la edad media había restringido en el próximo Oriente la autonomía de los otros patriarcas y se extendía a las eparquías servias, búlgaras y rumanas. La independización de las Iglesias ortodoxas en el

80. Los esfuerzos condujeron en 1922 a la proclamación de una Iglesia albanesa ortodoxa, que en 1937 fue reconocida por el patriarca ecuménico.

sudeste europeo, el desarrollo de una clase media, el influjo de misioneros anglicanos y católicos contribuyeron a que se viera mermada la primacía de los patriarcas de Constantinopla sobre los otros tres patriarcados.

El *patriarcado* ecuménico *de Constantinopla*[81], al que en la temprana edad media había pertenecido el entero territorio bizantino con 624 sedes episcopales, se fue restringiendo más y más a lo largo del siglo XIX, de modo que a comienzos del siglo XX sólo comprendía el resto de la Turquía europea y la zona costera de Asia Menor colonizada por los griegos. El debilitamiento del sistema de los *millet* mermó los derechos temporales de los patriarcas. Las relaciones entre el Estado y la Iglesia fueron reguladas fundamentalmente por una ley de 1856. Los llamados estatutos nacionales (1860) circunscribían las competencias del sínodo patriarcal, que se componía de 12 metropolitas bajo la presidencia del patriarca, así como las del recién creado consejo mixto, compuesto por 4 obispos y 8 seglares.

La constitución de 1876 garantizaba la libertad de los cultos propagados en el imperio otomano y la conservación de los privilegios que les habían sido otorgados, pero bajo el reinado del sultán Abdulhamid II (1876-1909) se produjo en 1884 y en 1890 un cierto *Kulturkampf* mediante la reforma de la justicia, que entre otras cosas suprimió el privilegio de inmunidad del clero griego, mediante la restricción de los derechos patriarcales y las injerencias en la vida de la Iglesia, por ejemplo, en las escuelas.

La constitución lograda por los esfuerzos de los Jóvenes Turcos el año 1908 transformó el imperio otomano en una monarquía constitucional. El patriarca ecuménico perdió el derecho de representar cerca del sultán a los griegos y a otros grupos ortodoxos de población que se hallaban bajo la soberanía turca, puesto que entonces los diputados elegidos eran competentes para representar al pueblo. Una ley sobre la escuela y la Iglesia en Macedonia aten-

---

81. I. SILBERNAGL - J. SCHNITZER, o.c. 3-23; K. LÜBECK, o.c. 58-74; G.M. DRABADJEGLON, *Geschichte und Verfassung des Oekumenischen Patriarchats*, en «Ekklesia» X (1941) 27-61; G. EVERY, *The Byzantine Patriarchate*, Londres 1947; G. ZANANIRI, *Histoire de l'Église byzantine*, París 1954; R. JANIN, o.c. [4]1955 114-123; id., o.c. 1957, 498-501; I. TOTZKE, *Die alten Patriarchate* (1959) 204-207, F.W. FERNAU, o.c 78-81; B. STASIEWSKI, en HI VI (1977) 323-328, R. POTZ, o.c. 86-98.

tó en 1910 contra los derechos de propiedad del patriarcado. Las consecuencias de las guerras de los Balcanes en 1912-13 hicieron temer la pérdida de las metropolías situadas en el norte de Grecia. El patriarca Joaquín III (1878-84, 1901-12) se defendió varonilmente contra la tutela por el Estado. Amplió la escuela superior existente en Calcis desde 1844, en la que podían estudiar también candidatos de las demás Iglesias ortodoxas, fundó la revista «Verdad Eclesiástica» ('Εκκλησιαστική ἀλήθεια), ahondó las relaciones con otras Iglesias ortodoxas y fomentó los contactos con la Iglesia anglicana, con los «viejos católicos» y con el protestantismo. Su sucesor Germanos V (1913-18) se opuso en un principio a restricciones impuestas al patriarcado por los «Jóvenes turcos», pero al fin abandonó la lucha y buscó un *modus vivendi* con los nuevos señores.

Los esfuerzos unionistas de León XIII y de Pío X fueron rechazados por los patriarcas. Antimos VII (1895-97), en una encíclica sinodal de 1895, habló de la introducción «de innumerables innovaciones impías» por los obispos de Roma[82] y protestó contra la actividad de los sacerdotes uníatas. Joaquín III polemizó en una encíclica de 1907 contra la lucha de los asuncionistas por la unión[83].

Una estadística oficial de 1901 registraba 78 metropolías del patriarcado ecuménico: 42 estaban situadas en la Turquía europea, 20 en Asia Menor, 12 en las islas turcas del mar Egeo y del mar de Mármara, 4 en Bosnia-Herzegovina, en las que vivían 3 millones de fieles. Al patriarcado estaban sometidos, además de algunos conventos de las islas turcas y de la Turquía asiática, los conventos del Monte Atos[84], que en 1913 albergaban a 6345 monjes en 20 grandes monasterios, 12 «sketes» o pequeños conventos y numerosas ermitas[85].

Las tres antiguas Iglesias patriarcales restantes se hallaban a

82. SCHMIDLIN PG II, 518-519; W. DE VRIES, *Orthodoxie* 134.

83. SCHMIDLIN PG III, 129.

84. I. SILBERNAGL - J. SCHNITZER, o.c. 52-59; *Le millénaire du Mont Athos 963-1963, études et mélanges*, 2 vols., Chevetogne 1964; P. HUBER, *Athos. Leben, Glaube, Kunst*, Zurich 1969; P.M. MYLONAS, *Der heilige Berg Athos*, en *Alte Kirchen und Klöster Griechenlands. Ein Begleiter zu den byzantinischen Stätten*, dir. y traducido por E. MELAS, Colonia 1972, 93-119.

85. 3243 griegos, 1914 rusos, 706 búlgaros, 379 rumanos, 89 servios y montenegrinos, 14 georgianos.

la sombra de Constantinopla. El *patriarcado de Alejandría*[86] había perdido su importancia con el paso de la mayoría de los ortodoxos al monofisismo en la temprana edad media, y los miembros que permanecieron fieles a la Iglesia del imperio bizantino fueron designados como melquitas (imperiales) por los coptos. El patriarcado melquita, por razón del dominio despótico de los conquistadores turcos, trasladó su residencia a Contantinopla a fines del siglo XVI. El número de sus fieles disminuyó rápidamente y sólo se elevó de nuevo en el siglo XX con la inmigración de griegos que fueron apoyados por dignatarios ortodoxos en los países del Danubio y en Rusia. El lugarteniente turco, general Muhammad 'Ali (1806-49), que gobernaba en Egipto casi autónomamente, cuidó de que el patriarca fuera elegido en 1846 por el clero del país y estableciera su residencia en el Cairo o en Alejandría.

A mediados del siglo XIX sólo disponía al patriarcado de 10 viejos templos y 2 conventos. El patriarca Hieroteo II (1846-58) creó un consejo (συμβούλιον), al que confío la gestión de los asuntos puramente temporales y mixtos. Él y sus sucesores lograron disminuir las tensiones entre creyentes griegos y árabes, rechazar parcialmente tentativas de injerencia del patriarca de Constantinopla e iniciar un auge de la vida religiosa. Nikanor (1866-69), siguiendo el modelo ruso, creó un santo sínodo. Sofronio IV (1866-1869) hizo restaurar los dos conventos y promovió la construcción de iglesias, escuelas y centros de caridad. Focio (1900-25) fomentó esta labor de edificación y fundó una tipografía del patriarcado, en la que desde 1908 aparecieron dos revistas teológicas. Las cuatro sedes metropolitanas dependientes del patriarcado se desarrollaron lentamente como centros eclesiásticos.

El *patriarcado de Antioquía*[87] fue provisto de 1724 a 1851 desde Constantinopla con prelados griegos. Frente a ellos se mostraba reservada la mayoría de los cristianos ortodoxos, sirios de lengua árabe. Aparte de estas tensiones internas, desórdenes polí-

86. I. SILBERNAGL - J. SCHNITZER, o.c. 36; J. LACOMBE, *Patriarcat grec orthodoxe d'Alexandrie*, en ÉO 38 (1939) 174-181; E. MICHAILIDES, *Geschichte. Verfassung und Statistik des Patriarchats von Alexandrien*, en «Ekklesia» X (1941) 71-79; R. JANIN, o.c. [4]1955, 161-169; id., o.c. 1957, 508-509; T. MOSCONAS, *Das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Alexandrien*, en «Kyrios» NS 1 (1960-61) 129-139; I. TOTZKE, *Die alten Patriarchate* (1959) 301-307.

87. G. BARDY, *L'Église d'Antioche*, París 1918; ALEXANDROS, *Das Patriarchat von Antiochien*, en «Ekklesia» X (1941) 80-92; I. TOTZKE, *Die alten Patriarchate*, 1960, 203-212.

ticos y sobre todo ataques de fanáticos mahometanos, que bajo la guía de los drusos —adeptos de una secta islámica— se dirigían contra todos los cristianos en el Líbano y en Siria, menoscabaron la vida eclesial. La Iglesia patriarcal de Damasco, sus tesoros y su biblioteca fueron en 1860 presa de las llamas. El santo sínodo y un consejo eclesiástico nacional compuesto por 4 metropolitas y 8 seglares trataron de conservar las 15 diócesis, los 14 conventos, en los que vivían unos pocos monjes, y el seminario clerical existente desde mediados del siglo XIX en el convento de Belement (Belmont), y a la vez contener los progresos de los melquitas unidos.

Con el apoyo de Rusia fue elegido patriarca en 1899 el sirio Meletios II Dûmanî (1899-1906). No fue reconocido por los otros tres antiguos patriarcados cristianos, y el cisma que entonces se produjo sólo fue liquidado por su sucesor Gregorio IV (1906-28). Desde entonces el patriarcado sirio se designó como «sirio ortodoxo». Los dos primeros patriarcas sirios renovaron con fondos rusos el seminario clerical de Belement, elevaron el número de parroquias a 68 y facilitaron la publicación de una revista propia «La Gracia». El riguroso proceder de los turcos contra los ortodoxos al comienzo de la primera guerra mundial puso en peligro todas las iniciativas eclesiásticas. Sólo pudieron desarrollarse sin trabas las numerosas comunidades de miembros de esta Iglesia que emigraron a las dos Américas.

La Iglesia de Chipre, que originariamente pertenecía al patriarcado de Antioquía[88], era ya desde el concilio de Éfeso prácticamente autocéfala. Después de la conquista turca en 1571 se acercó de nuevo al patriarcado antioqueno. Gracias a él fueron provistas de nuevo la sede arzobispal de Nicosia y las 5 sedes episcopales, cuyos titulares habían sido ejecutados por su participación en la insurrección griega (1821-25). El arzobispo Macarios I (1854-66) tuvo interés en el desarrollo de las escuelas parroquiales, cuya red fue ampliada bajo la dominación inglesa (1878-1935). A los arzobispos Sofronio (1865-1900) y Cirilo II (1909-16) no les fueron escatimados conflictos con la potencia ocupante, aun-

88. J. HACKETT, *A History of the Orthodox Church of Cyprus* (Londres 1901); HIPPOLYTOS, *Die Autokephale Apostolische Orthodoxe Kirche Cyperns*, en «Ekklesia» X (1941) 117-129; R. JANIN, o.c. [4]1955, 139-144.

que les fue posible asegurar la autonomía de su Iglesia y contener las tentativas de los patriarcas de Constantinopla y de Antioquía, que pretendían restablecer su jurisdicción. En 1910 fue erigido un seminario sacerdotal en el convento de San Jorge de Lárnaca y fundada una revista bimensual, «El Mensajero eclesiástico». La constitución eclesiástica acordada en 1914 reglamentaba las obligaciones y quehaceres del santo sínodo, de los 4 obispos, del clero, de los monjes (unos 100 en 7 conventos) y de los fieles (200 000).

El *Patriarcado de Jerusalén* [89], con varios obispos titulares, era totalmente dependiente del patriarcado de Constantinopla hasta 1860 y sólo pudo sobrevivir gracias al apoyo material de la Iglesia rusa. La «Hermandad del Santo Sepulcro», que cuidaba de los santos lugares en Jerusalén y de los 35 conventos, de ellos 17 en la misma ciudad, tuvo que enfrentarse con las reivindicaciones de otras comunidades cristianas. El patriarca Cirilo (1845-72) renovó la escuela patriarcal fundada el año 1736 en el convento de la Santa Cruz junto a Jerusalén e hizo construir iglesias y escuelas en diversas ciudades y aldeas de Palestina. En 1875 fue aprobado un estatuto patriarcal sobre los derechos del patriarca y del santo sínodo. El contraste entre la jerarquía griega y los fieles en su mayoría de lengua árabe desencadenó elecciones dobles. El patriarca Damianos (1897-1931), que aunque griego, era condescendiente con las exigencias árabes, fue separado pasajeramente (1908-1909) de su cargo por un sínodo, a instigación de los diocesanos griegos. El consejo mixto, creado en 1911 bajo las presiones de los árabes, no pudo eliminar las tensiones.

La pequeña Iglesia del Monte Sinaí [90], regida por el abad del convento de Santa Catalina, era autocéfala desde 1575. Su arzobispo-abad, que desde 1782 era consagrado por el patriarca de Jerusalén, se cuidaba de 30 monjes, así como de numerosos beduinos.

---

89. T.E. Dowling, *The Orthodox Greek Patriarchate of Jerusalem*, Londres ²1913; K. Meliaras, *Die Kirche von Jerusalem*, en «Ekklesia» x (1941) 95-114; R. Janin, o.c. ⁴1955, 153-161.

90. H.L. Rabino, *Le monastère de Sainte-Cathérine du Mont Sinaï*, Cairo 1938; H. Skrobucha, *Sinai*, Olten-Lausanne 1959; B. Stasiewski, en HI vi, (1977) 330.

Aparte de las Iglesias ortodoxas hay que mencionar también las Iglesias orientales de los nestorianos y de los monofisitas (jacobitas, cristianos de santo Tomás, coptos, etíopes y armenios), autónomas desde la antigüedad cristiana.

De la *Iglesia nestoriana*, que en la edad media se había extendido como Iglesia misionera hasta el Asia central y hasta la costa del Malabar en la India, sólo había quedado en los tiempos modernos un exiguo resto en el norte de Mesopotamia, en la región del lago de Urmia y en las montañas del Kurdistán al norte de Mosul[91]. Sus adeptos, llamados también asirios —designación que se debe a una deformación de la palabra «Iglesia siria»—, fueron oprimidos por los musulmanes y perseguidos cruelmente por tribus kurdas a mediados del siglo XIX, de modo que su jerarquía fue disminuyendo decenio tras decenio. Hacia 1900 estaba constituida por ocho metropolitas y algunos obispos sufragáneos. Su jefe supremo era el patriarca, o *katholikós*, como se llamaba en la edad media; residía en Kokhânes. Desde 1450 la familia Mama proporcionaba el supremo dignatario nestoriano, dado que en cada caso un sobrino sucedía al tío.

Los patriarcas ponían empeño en limitar los éxitos misioneros de los caldeos[92], presbiterianos, anglicanos y rusos ortodoxos. En 1838, 3000 fieles se pasaron a la ortodoxia y se establecieron en Transcaucasia. En 1898 el obispo Mar Yonas de Sunurgan y Urmia abrazó con sus diocesanos la ortodoxia. La Iglesia rusa mantuvo desde entonces una misión ortodoxa en Persia y reforzó la propaganda. El *katholikós* Simón IX Benjamín (1903-17) examinó seriamente en 1914 la posibilidad de que los nestorianos pasaran a la ortodoxia. Como, durante la primera guerra mundial los fieles esperaban de Rusia la liberación de la presión musulmana, fueron perseguidos como traidores por los turcos y los kurdos. En la tentativa de emigrar a Persia y en sus guerras defen-

---

91. I. SILBERNAGL - J. SCHNITZER, o.c. 245-273; P. KAWERAU, *Die nestorianischen Patriarchate in der neueren Zeit*, en ZKG 67 (1955-56) 119-131; R. JANIN, o.c., 1957, 536-537; B. SPULER, *Die nestorianische Kirche*, en *Hdb. der Orientalistik*, o.c. 163-169; A.S. ATIYA, o.c. 282-288.

92. Véase más adelante 526.

sivas en la montaña hallaron la muerte casi la mitad de los nestorianos. El mismo *katholikós* fue asesinado por un kurdo. También su sucesor, Simón XX Pablo (1918-20), murió de muerte violenta. La Iglesia nestoriana pasó entonces por una de las peores crisis de su historia.

Tampoco en la *Iglesia jacobita*[93] se pudo contener la decadencia que se había iniciado en la baja edad media[94]. Su jerarquía, que en el siglo XII se extendía a 20 metropolías y 103 diócesis, a comienzos del siglo XX se componía de 8 metropolías y 3 obispados. Los patriarcas, que residían en Mardín o en Diarbekir, imploraron reiteradas veces la ayuda de Rusia y entablaron negociaciones con vistas a la unión, que sin embargo fracasaron debido a controversias sobre puntos dogmáticos. No pudieron impedir los éxitos del movimiento de unión y de la actividad de los misioneros anglicanos. El patriarca Ignacio XXXIV Pedro III (1872-94) se dirigió a la Iglesia copta a fin de salir del aislamiento. En 1882 logró ser reconocido por el gobierno turco como jefe supremo temporal de los jacobitas, cargo que hasta entonces había desempeñado el patriarca armenio de Constantinopla. La constitución eclesiástica de 1913-14 otorgó a los seglares el derecho de intervención en la administración eclesiástica. No obstante las presiones externas y las dificultades internas, habían logrado mantenerse algunos conventos. Las nuevas organizaciones políticas en el próximo Oriente después de la primera guerra mundial, que incorporaron en diferentes Estados a los cristianos sirios occidentales, y el movimiento de autonomía de la Iglesia filial de la India acarrearon nuevos gravámenes.

Los *cristianos de santo Tomás* en el Malabar[95] en la costa

93. El nombre de «jacobitas» se remonta a Jakobos Baradai (490-578), el cual en 542-543 fue consagrado obispo de Siria y de Asia Menor por el patriarca monofisita Teodosio de Alejandría y sentó la base para una nueva organización de su iglesia.

94. I. SILBERNAGL - J. SCHNITZER, o.c. 302-316; B. SPULER, *Die westsyrische (monophysitische/jakobitische) Kirche*, en *Hdb. der Orientalistik*, o.c. 213-216; A.S. ATIYA, o.c. 212-218.

95. I. SILBERNAGL - J. SCHNITZER, o.c. 317-321; E. TISSERANT, *Eastern Christianity in India. A history of the Syro-Malabar Church from the earliest time to the present day*, Londres-Nueva York-Toronto 1957, 147-157; B. SPULER, *Die Thomas-Christen in Süd-Indien*, en *Hdb. der Orientalistik*, o.c. 231-239; P.J. PODIPARA, *Die Thomas-Christen*, Wurzburgo 1966; N.J. THOMAS, *Die Syrisch-Orthodoxe Kirche der Sündindischen Thomas-Christen. Geschichte - Kirchenverfassung - Lehre*, Wurzburgo 1967; B. STASIEWSKI, en HI VI (1977) 335-336; E.R. HAMBYE - J. MADEY, *1900 Jahre Thomas-Christen in Indien*, Friburgo de Suiza 1972, 45-50.

sudoeste de la India, han tenido una historia muy accidentada, con diversas uniones y escisiones hasta nuestros días[96]. La serie de los metropolitas sometidos al patriarca jacobita puede datarse hasta mediados del siglo XVII. No les fue posible lograr su meta de ganar para sí a todos los cristianos de santo Tomás, porque la Iglesia siromalabar unida consolidó su posición, la «Church Missionary Society» anglicana dio lugar a disgregaciones después del comienzo de la dominación inglesa (desde 1795), y finalmente gran parte de los fieles, bajo la guía del obispo Mar Atanasio (1843-77), se separó de sus correligionarios. Constituyeron la Iglesia presbiteriana de Mar Tomas, que si bien conservó la forma de organización y las usanzas monofisitas, se modificó internamente con la admisión de doctrinas anglicanas. A instancias del metropolita Mar Dionisio V (1865/66-1909) acudió al Malabar el patriarca jacobita Ignacio XXXIV Pedro III y en 1876 excomulgó al obispo Atanasio con sus partidarios. En un sínodo dividió la metropolía en 6 diócesis y consagró metropolitas a varios obispos.

La constitución eclesiástica aprobada al mismo tiempo normalizó las relaciones con el patriarcado. Después de la muerte del metropolita Dionisio V se hostilizaron el partido del patriarca y el del metran (metropolita), que aspiraba a desligarse de la Iglesia madre y erigir un catolicado propio. El patriarcado Ignacio XXXVI Abdallah III (1906-15) trató en vano de zanjar la disputa. Excomulgó en 1911 al metropolita indio Dionisio VI (1908-34) y a sus seguidores y designó al metropolita Cirilo Mar Kurilos (1909-11) como jefe supremo de los cristianos jacobitas de santo Tomás. En 1912 el partido del metran proclamó a Mar Ivanios, con el nombre de Basileios I, *katholikós* de la India y del Oriente, con sede en Kottayam. El *katholikós* asumió la consagración de los obispos y del crisma, mientras que al metropolita Dionisio VI le fue confiada la administración de los bienes de la Iglesia. Junto con esta Iglesia siria ortodoxa autónoma, de los cristianos de santo Tomás, que reconocía al patriarca jacobita un primado de honor, existía la Iglesia dependiente directamente del patriarca jacobita[97].

96. Cf. B. SPULER, *Die Thomas-Christen in Süd-Indien*, en *Hdb. der Orientalistik*, o.c., detrás de 238, Tabla: *Die Aufgliederung der Thomas-Christenheit*.

97. Durante decenios se prolongaron en el sur de la India los procesos por la posesión de los bienes de la Iglesia y las polémicas en torno a la validez canónica de las excomuniones fulminadas por los patriarcas jacobitas. Sólo en 1958-59 se llegó a la reconciliación

Ambas estaban divididas en 7 diócesis, cada una de ellas poseía un seminario sacerdotal y atendía al mismo número de fieles (unos 250 000).

La *Iglesia copta*[98] se estabilizó en la primera mitad del siglo XIX, cuando el gobernador turco, Muhammad 'Ali (1806-49) impuso en Egipto una administración en regla, sin impedir el desarrollo religioso de la comunidad cristiana. Los patriarcas avanzaron hacia la meta de la renovación eclesiástica que se había iniciado bajo Marco VIII (1796-1809). Pedro VIII (1809-52) consagró un obispo para el Sudán y elevó al 13 el número de las diócesis. Cirilo IV (1845-61) contribuyó a la reforma de la Iglesia mediante la fundación de escuelas, instalación de una tipografía y construcciones eclesiásticas. Bajo Demetrios II (1862-75) y Cirilo V (1874-1927) se manifestó la toma de conciencia e interna consolidación de los coptos en publicaciones teológicas, con ediciones de obras coptas antiguas y estudios sobre cuestiones dogmáticas, históricas y canónicas. Surgieron conflictos entre los elementos conservadores, representados por el patriarca Cirilo V y por el influyente monaquismo, y el consejo nacional copto creado en 1874, en el que los seglares obtuvieron el derecho de intervención en la administración eclesiástica. El empeño en una mejor formación del clero en dos seminarios sacerdotales y en la facultad teológica del Cairo, la estructuración de las diócesis, los éxitos misioneros entre los adeptos del islam y la colaboración de seglares comprometidos con su fe aseguraron a los coptos —que representaban la confesión cristiana más numerosa en Egipto— una posición destacada dentro de las Iglesias monifisitas en el siglo XX.

La *Iglesia etiópica*[99] dependía del patriarcado copto. Su único

---

y reunión de ambas Iglesias. El *katholikós* Mar Basileios III Jorge II (1929-64) estuvo desde 1959 a la cabeza de la «Iglesia Ortodoxa de los cristianos de Santo Tomás al sur de la India».

98. I. SILBERNAGL - J. SCHNITZER, o.c. 274-293; J.G. ZU SACHSEN, *Neue Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Aegyptens*, Leipzig-Berlín 1930; R. STROTHMANN, *Die koptische Kirche in der Neuzeit*, Tubinga 1932; R. JANIN, o.c. 1957, 532-534; M. CRAMER, *Der christlich-koptische Aegypten einst und heute, Eine Orientierung*, Wiesbaden 1959; S. CHAULEUR, *Histoire des Coptes d'Égypte*, París 1960, 147-163; B. SPULER, *Die koptische Kirche*, en *Hdb. der Orientalistik*, l.c. 299-308; B. STASIEWSKI, HI VI (1977) 337s.

99. I. SILBERNAGL - J. SCHNITZER, o.c. 294-301; H.M. HYATT, *The Church of Abyssinia*, Londres 1928; J.B. COULBEAUX, *Histoire politique et religieuse d'Abyssinie depuis les temps les plus réculés, jusqu'a l'avènement de Ménélik II*, 2 vols., París 1929; R. JANIN, o.c. 1957, 534-536; B. SPULER, *Die äthiopische Kirche*, en *Hdb. der Orientalistik*, o.c. 314-318; E HAMMERSCHMIDT, *Aethiopien. Christliches Reich zwischen gestern und morgen*, Wiesba-

metropolita, el Abuna (= nuestro padre), era elegido por el patriarca copto de entre los monjes de su contorno, consagrado obispo y colocado a la cabeza del numeroso clero indígena poco culto, que lo consideraba como extraño. Junto a él desempeñaba un papel importante el abad autóctono del monasterio de Dabra Lebanos, que llevaba el título de *etchegue* (el que se sienta junto al trono). Éste dirigía el monaquismo, muy propagado, y era administrador de los bienes. Abu Salama (1841-67) era el pastor supremo, de mala nota por razón de su vida no muy íntegra y su simonía. Él y sus sucesores gozaron de poca libertad de movimientos dentro de la Iglesia estatal, envuelta en las luchas de los príncipes particulares por el poder central. Sólo cuando bajo los emperadores Juan IV (1872-89) y Menelik II (1889-1909) llegaron a aclararse las condiciones políticas internas, se produjeron, bajo el influjo del Estado, renovaciones dentro de la Iglesia misma. El emperador Juan IV solicitó en 1881 del patriarca cuatro obispos, a los que asignó determinados territorios. Uno de ellos, Mateo, fue elevado más tarde a Abuna (1889-1926) y por deseo de Menelik II trasladó su sede de Gondar a la residencia imperial de Addis Abeba (1893). Después de la muerte de Menelik lograron los monarcas iniciar reformas en la Iglesia etiópica y desentenderse de la Iglesia madre [100].

El *catolicado armenio* se había disgregado ya en la edad media en cinco Iglesias parciales [101], en los catolicados, o patriarcados, de Echmiadzin, Constantinopla, Agthamar, Sis (Cilicia) y Jerusalén. El *katholikós* de Echmiadzin era considerado como cabeza y representante de todos los armenios: los otros dignatarios supremos le reconocían el primado de honor. Los monjes armenios se regían

---

den 1967; F. HEYER, *Die Kirche Aethiopiens. Eine Bestandsaufnahme*, Berlín-Nueva York 1971.

100. Bajo Haile Selassie (negus desde 1928, emperador desde 1930) fueron elegidos en 1929 cuatro obispos nativos. Cirilo (1929-1950) fue el último Abuna copto. Después de la muerte del patriarca copto Cirilo VI (1959), la Iglesia etiópica se declaró Iglesia patriarcal autónoma, que sólo reconoce un primado de honor al jefe supremo de la Iglesia madre.

101. I. SILBERNAGL - J. SCHNITZER, o.c. 214-244; M. ORMANIAN, *The Church of Armenia, Her history, doctrine, rule discipline, liturgy, literature and existing condition*, Londres ²1955; R. JANIN, o.c., ⁴1955, 345-352; id., o.c., 1957, 528-531; B. SPULER, *Die armenische Kirche*, «Hdb. der Orientalistik», o.c. 259-268; J. MÉCÉRIAN, *Histoire et institutions de l'Église arménienne. Évolution nationale et doctrinale, spiritualité - monachisme*, Beirut 1965; A.K. SANJIAN, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Londres 1965; B. STASIEWSKI, en HI VI (1977) 339s.

por la regla de san Basilio. Los obispos, que eran asesorados en la administración de las diócesis por un consejo compuesto de clérigos y seglares, consagraban sacerdotes, diáconos y *verdapetas* (predicadores y maestros).

El núcleo territorial de los armenios (Gran Armenia, Eriván) fue incorporado en 1828 al imperio ruso, que ya anteriormente se había inmiscuido en la elección del *katholikós* de Echmiadzin. La ley fundamental promulgada en 1836 por el zar Nicolás I sometió a su control a la Iglesia armenia. Un consejo sinodal, un comisario imperial y un consejo de administración para asuntos temporales ejercían las mismas funciones que el santo sínodo y el procurador general en la Iglesia rusa. Nicolás II nacionalizó en 1896 y en 1903 la totalidad de los bienes eclesiásticos, que sólo en parte fueron devueltos en 1905. El *katholikós* Jorge V Surenián (1911-30), del que dependían 7 diócesis en Rusia y 2 en Persia, pudo por fin organizar la autonomía de la Iglesia armenia cuando la revolución rusa hizo posible la constitución de una república soviética de Armenia[102].

Al patriarcado armenio de Constantinopla había confiado el sultán el cuidado de todos los armenios en su imperio (sistema de los *millet),* con lo cual le incumbía la responsabilidad de los tres distritos jurisdiccionales de Agthamar, Sis y Jerusalén. En la administración le asistían tres consejos (uno clerical, otro seglar y otro mixto), cuyas incumbencias estaban exactamente definidas en el estatuto nacional de 1860. Al surgir nuevos estados en el sudeste europeo en la segunda mitad del siglo XIX y a comienzos del XX, perdió el patriarcado varias diócesis; en 1914 comprendía todavía 12 arzobispados, 27 obispados y 6 conventos. Cuando en 1894-96 y en 1909 fanáticos turcos oprimieron sin consideraciones a los armenios por razón de su lengua y de su religión, y cuando a comienzos de la primera guerra mundial se tachó a los habitantes de Armenia de rusófilos, centenares de millares hubieron de pagarlo con la vida. Deportaciones masivas, conversiones forzadas al islam y emigraciones debilitaron extraordinariamente el patriarcado.

---

102. La lograda reestructuración no tardó en verse amenazada por las persecuciones que hubieron que sufrir todas las comunidades religiosas en la Unión Soviética. Éstas sólo cesaron cuando el *katholikós* se mostró dispuesto a hacer declaraciones de lealtad al régimen y se puso al servicio de la política exterior soviética.

Estas opresiones afectaron también al pequeño catolicado Agthamar en el Lago Van. El *katholikós* Kachadar Khiroyán (1864-1895) no tuvo sucesor. Los restos de su distrito jurisdiccional fueron asumidos en 1895 por el patriarcado de Constantinopla y después de 1915 por el catolicado de Echmiadzin.

El catolicado, o patriarcado, de Sis (Cilicia) en la pequeña Armenia (2 arzobispados, 10 diócesis y 2 monasterios) fue integrado en el patriarcado de Constantinopla conforme al estatuto nacional de 1860, aunque, a pesar de la presión del gobierno turco, conservó una cierta autonomía.

El patriarcado de Jerusalén que cuidaba de los armenios de Palestina, Siria y la isla de Chipre, estaba dividido en 5 diócesis. Debido a la ampliación del poder del patriarcado de Constantinopla, hubo de restringirse a la administración de la diócesis de Jerusalén, cuyo centro espiritual era el convento de Santiago [103].

Esta ojeada sobre la situación externa e interna de las Iglesias orientales autónomas permite concluir qué efectos tan paralizantes produjo la presión de Rusia, de Turquía y de otros Estados sobre la organización eclesiástica y la vida de los fieles. Entre los ortodoxos, por ejemplo, en Rusia y en Chipre, y entre los monofisitas del sur de la India y de Egipto, pueden registrarse movimientos de reforma. Sin embargo, no tenían fuerza para romper con las restricciones que les venían impuestas por los Estados. Por esta razón no pasó de los principios la recíproca aproximación y la colaboración en el movimiento ecuménico [104]. Cierto que algunos príncipes de la Iglesia entablaron contactos con obispos anglicanos y «viejos católicos», pero los prejuicios acumulados durante siglos y las diferencias dogmáticas cavaban abismos difíciles de franquear. Si bien historiadores de la Iglesia y liturgistas del cristianismo occidental y oriental investigaron su pasado tan rico de tradición y reconocieron la conservación de riquezas espirituales del antiguo cristianismo, sin embargo, el ansia de establecer más estrechas relaciones recíprocas entre las comunidades ortodoxas, nestorianas y monofisitas y de tomar contacto con los cristianos separados de

---

103. Sobre la jurisdicción actual de los armenios, cf. M. KRIKORIAN - J. MADEY, *The Armenian Church. Extension, hierarchy, statistics*, en OstkSt 21 (1972) 323-325.

104. K. LÜBECK, o.c. 193-206; C. LIALINE, *La position spéciale de l'Orthodoxie dans le problème oecuménique: 1054-1954. L'Église et les églises*, l.c. II, 389-413; G. FLOROWSKI, o.c. 231-296; N. ZERNOW, o.c. 317-358; F. HEILER, o.c. 402-405.

Occidente, no surgió sino después de la primera guerra mundial, con la eclosión del movimiento ecuménico en las décadas siguientes.

Las Iglesias orientales unidas

Pese a todos los cismas entre la mitad oriental y occidental del cristianismo, los papas pusieron empeño en el restablecimiento de la unidad. Cuando a fines del siglo XVI y en el XVII lograron establecer acuerdos de unión con los ortodoxos de Europa oriental, esperaban poder derribar las barreras impenetrables que les separaban del cristianismo oriental, tanto más cuanto que también se habían concertado uniones en el próximo Oriente, en Etiopía y en la India[105]. Pero, junto a algunos éxitos, debieron cosechar numerosos fracasos.

El pontificado de León XIII, que miraba al futuro, creó nuevas perspectivas de unión[106]. Hacia 1900 unos ocho millones de cristianos uníatas[107] estaban repartidos jurisdiccionalmente en el patriarcado armenio de Cilicia, en tres patriarcados de Antioquía (el maronita, el melquita y el sirio), en el patriarcado caldeo de Babilonia, en el patriarcado copto unido de Alejandría, en varios arzobispados, u obispados, en la Europa del este y del sudeste, en la baja Italia y en el sur de la India[108]. Por razón de sus lenguas litúrgicas se dividen en cinco grupos de ritos: el bizantino, el alejandrino, el antioqueno (sirio occidental), el caldeo (sirio oriental) y el armenio. Se remontan a las liturgias de la antigüedad cristiana dentro y fuera de la Iglesia del Imperio bizantino.

---

105. Cf. G. ZANANIRI, *Catholicisme oriental,* París 1966, 241-250: *Chronologie; Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart,* ed. dir. por H. JEDIN - K.S. LATOURETTE - J. MARTIN, Friburgo-Basilea-Viena 1970, 132: *Die Entstehung der katholischen Ostkirchen und die wichtigsten Unionsversuche.*

106. V. antes 476-485.

107. *Atlas zur Kirchengeschichte* 138-139.

108. Para una orientación general sobre la historia de las uniones, cf., aparte de la bibliografía en cabeza de este capítulo, A. EHRHARD, o.c. 24-25; I SILBERNAGL - J. SCHNITZER, o.c. 325-385. K. LÜBECK, o.c. 30-39; P. WERHUN, *Die orientalischen Riten und kirchlichen Gemeinschaften,* en *Der christliche Osten,* o.c. 350-368; W. DE VRIES, *Der christliche Osten;* R. JANIN, o.c. (1957) 538-544; C. KOROLEVSKIJ, *Liturgie in lebender Sprache. Orient und Okzident,* Klosterneuburg bei Wien 1958; R.F. ESPOSITO, o.c. 42-361; P HOFMEISTER, *Die Kultsprache der Ostkirchen,* en OstkSt 11 (1962) 196-203; A. BRUNELLO, o.c. 499-521; B. STASIEWSKI, HI VI (1977) 341-351; R. AUBERT, *Las iglesias de rito oriental,* en HI VII (1977) 309-322; id., *La Iglesia católica en el mundo ortodoxo,* ibid. 769-799; F. HEILER, o.c. 406-414.

Entre los rutenos, rusos, rumanos, húngaros, servios, búlgaros, griegos, melquitas y georgianos está propagado con la mayor amplitud el rito bizantino de variada impronta, llamado también griego.

La integración de la metropolía ortodoxa de Kiev y de toda la Rutenia en la Iglesia católica mediante la Unión de Brest (1595-1596) ofreció la base para la reunión de los *rutenos* (ucranios) con el centro romano. Ésta tuvo su continuación en Uzhorod (1646), extendiéndose a los rutenos carpáticos, eslovacos, húngaros y rumanos.

La penetración de Rusia en la Europa oriental forzó en los siglos XVIII y XIX el paso a la ortodoxia de los rutenos que vivían en su zona de influencia; en 1875 fue disuelta la diócesis de Chelm, única que les había quedado[109]. No obstante duras persecuciones, 50 000 creyentes se habían mantenido fieles a la unión y en 1904 enviaron una delegación a Pío X. Su esperanza de que los edictos de tolerancia promulgados por Nicolás II se aplicarían también a ellos, no se vio cumplida; sólo les fue permitido el paso al catolicismo romano.

En la doble monarquía del Danubio, en Galizia, Hungría y Transilvania pudieron desarrollar los rutenos su organización eclesiástica. En el arzobispado de Lwow (Lemberg) fue desmembrado del obispado sufragáneo de Przemyśl (Peremyšl) un segundo obispado de Stanislau (Stanyslaviv). La reforma de la orden basiliana, el sínodo provincial de Lwow (1891), la fundación del Colegio ruteno en Roma en 1897, los dos arzobispos, el cardenal Silvestre Sembratovyč (1882-98) y el conde Andrés Szeptycki (1900-44) acarrearon un período de florecimiento a su Iglesia[110], que en sus tres diócesis contaba más de 3 millones de fieles. Este florecimiento

109. Véase antes 264.

110. A. KORCZOK, *Die griechisch-katholische Kirche in Galizien*, Leipzig-Berlín 1921, T. HALUSZCZYNSKYJ, *Die gegenwärtige Lage der katholischen Kirche (ukrainisch-katholischer Ritus)*, en «Ex Oriente», o.c. 90-101; *Die Kirche und das östliche Christentum. Ukraine und die kirchliche Union*, publicado por la Oficina católica de emigrantes, en Berlín, 1930; *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia, 1075-1953*, II, dir. por A.G. WELYKYJ, Roma 1954, 453-515; L. NEMEC, *The Ruthenian Uniate Church in its Historical Perspective*, en CH 37 (1968) 365-388; J. MADEY, *Le Patriarcat Ukrainien vers la perfection de l'état juridique actuel*, Roma 1971.

se echó de ver en la formación de nuevas órdenes religiosas (los estuditas, una rama oriental de los redentoristas, la congregación de las Siervas de la Inmaculada Virgen María), en los institutos de formación teológica, en revistas, escuelas y establecimientos de caridad. El arzobispo Szeptycki [111], procedente de la orden de san Basilio, era conocido más allá de las fronteras de Galizia por su celo pastoral y misionero, por su mecenazgo y sobre todo por sus esfuerzos en favor de la unión. Sus cartas pastorales de 1907 y 1908 trataban el tema de la unidad, que él procuraba realizar con tolerancia y caridad. Desde 1910 fue presidente de los congresos de unión de Welehrad [112]. Llegó a ser una de las personalidades más destacadas del movimiento uníata y fue venerado como patriarca de los rutenos.

Szeptycki apoyó a estudiantes bielo-rusos a fin de restablecer los vínculos entre el pueblo ucranio y el bielo-ruso, que se habían roto por razones políticas. En 1907 hizo un viaje de incógnito a la Rutenia blanca, a la Ucrania rusa y a Moscú. Mediante conversaciones y negociaciones dio impulso a un nuevo movimiento unionista del rito bizantino-eslavo, que el año siguiente fue aprobado explícitamente por Pío X. Puntos de reunión de los *rusos* uníatas [113] eran San Petersburgo y Moscú.

Análogamente a lo sucedido en Galizia, también a los rutenos unidos de Hungría en los dos obispados de Munkaćs (en eslovaco: Mukačevo) y Eperyes (en eslovaco: Prešov) les sobrevino una etapa de prosperidad gracias a su propia iniciativa y al apoyo del Estado. En el pequeño obispado de Krentz (en croata: Križevçi) erigido en 1777 para los unidos de Croacia, Eslavonia y Batschka, casi la mitad de los fieles eran rutenos, que habían emigrado de Galizia y de Podkarpazia al sur de Hungría.

En Transilvania, en la provincia eclesiástica de Fogarasch (Alba

---

111. A. SZEPTICKY, *Das russische katholische Exarchat*, en *Ex Oriente*, o.c. 78-89; J. DROZD, *Andreas Šeptyckyj, metropolita Leopoliensis, praeses Academiae Velehradensis 1910-1939*, en «Acta Academiae Velehradensis» 18 (Olmütz 1947) 92-102; G. PROKOPTSCHUK, *Der Metropolit. Leben und Wirken des grossen Förderers der Kirchenunion Graf Andreas Scheptytzkyj*, Munich 1955, J. MADAY, *Kirche zwischen Ost und West* 174-199.

112. Véase antes 356.

113. Véase antes capítulo XI, p. 176. En 1917 convocó Szeptyckyj en San Petersburgo el primer sínodo para los rusos uníatas, al ser liberado después de tres años de prisionero de guerra. En base a los plenos poderes que le otorgó Pío X nombró a Leonid Feodorof exarca de toda Rusia. Los nuevos señores reconocieron en un principio al exarca, pero luego lo relevaron de su cargo y lo desterraron a Siberia, donde murió en 1935.

Julia-Făgăras) con sus obispados sufragáneos de Grosswardein (Oradea Mare), Lugosch (rumano: Lugoy) y Szamos Uyvár, se había aclimatado el rito rumano-bizantino. Como los rutenos uníatas, también los *rumanos* crearon sus escuelas, su prensa y sus institutos caritativos. Sin embargo, en su lucha por la conservación de su nacionalidad tuvieron que enfrentarse con las medidas de magiarización de las autoridades.

Los *húngaros* uníatas [114], que pertenecían en parte a las diócesis rutenas y en parte a las rumanas, pedían desde 1868 una nueva jurisdicción eclesiástica y la introducción del húngaro como lengua de la liturgia. En 1873 fue erigido para ellos el vicariato de Hajdudorog formado por 33 comunidades. A instancias de los fieles húngaros y del gobierno, creó Pío X en 1912, con la bula *Christi fideles Graeci ritus*, la diócesis del mismo nombre [115] y le prescribió el griego antiguo como lengua litúrgica, admitiendo el húngaro sólo para funciones extralitúrgicas. No obstante, también en las funciones litúrgicas se utilizó la lengua del pueblo. Después de la primera guerra mundial quedó reducida la diócesis con el traspaso de 77 parroquias a la Iglesia uníata de Rumanía, que también tomó a su cargo el arzobispado de Fogarasch y algunas partes del obispado eslovaco de Mukačevo. El resto de las diócesis y el obispado de Prešov fueron incorporados a Checoslovaquia [116]. Desde fines del siglo XIX emigraron muchos rutenos y rumanos unidos a América del Norte y del Sur, donde pudieron lograr que fuera constituida una nueva jerarquía propia.

El obispo de Diakovar Josip Juraj Strossmayer, ayudó a los servios uníatas e intervino en su favor tambiién fuera de su propio obispado.

Según el censo de 1910, el número de los uníatas en Austria se

---

114. AAS IV (1912) 429-435; G. PATACSI, *Die ungarischen Ostchristen*, en OstkSt 11 (1962) 273-305; I. ŽEGUC, *Die nationalpolitischen Bestrebungen der Karpato-Ruthenen 1848-1914*, Wiesbaden 1965, 113-116; G. ADRIÁNYI. *Friedrich Graf Revertera* 216-266 310-312; id., *Die Bestrebungen der ungarischen Katholiken des byzantinischen Ritus um eigene Liturgie und Kirchenorganisation um 1900*, en OstkSt 21 (1972) 116-131; E. WEINZIERL, *Spannungen in der österreichischungarischen Monarchie* 1878-1914, véase antes, cap. II, 100-102.

115. Véase antes 488.

116. Inmediatamente después de la segunda guerra mundial (en 1946 en Ucrania occidental, en 1948 en Rumanía, en 1949 en Eslovaquia) fueron disueltas bajo la presión soviética las uniones de la Europa central oriental. Sólo sobrevivieron las dos diócesis de Hajdudorog en Hungría y de Kreutz en Yugoslavia.

elevaba a 3,5 millones, en Hungría a 1,9 millones y en Bosnia-Herzegovina a 8000.

Entre los *búlgaros*, el movimiento unionista iniciado por el obispo titular José Sokolski (1860-61) no pudo desarrollarse, debido a los obstáculos puestos por la intervención rusa. Bajo Rafael Popoff (1865-76) se afianzó en Macedonia y en Tracia con la ayuda de los asuncionistas, lazaristas y resurreccionistas. León XIII erigió en 1883 en Constantinopla una administración apostólica, a la que subordinó dos vicariatos apostólicos en Macedonia y en Tracia. Los 15 000 fieles sufrieron bajo la presión del exarca búlgaro, de los obispos ortodoxos y del gobierno turco.

Todavía menores fueron las perspectivas de propagación de los *griegos* unidos. Pudieron reunirse gracias a la actividad de Jacinto Marango, que en 1856 fundó una revista en Constantinopla y creó dos congregaciones. Los asuncionistas continuaron su labor por medio del seminario de Kadiköy, que les había sido confiado, y con la revista «Échos d'Orient». Johannes Papadopulos fue nombrado en 1909 vicario general del delegado apostólico de Constantinopla para los griegos uníatas, y en 1911 fue consagrado obispo y encargado de la dirección autónoma de las pequeñas comunidades. Jacinto Marango hizo también propagando en favor de los unidos en el reino de Grecia, aunque con modestos resultados, debido a la animosidad anticatólica de los ortodoxos. Los empeños de León XIII, el instituto de formación promovido por él en Atenas y la dedicación de diferentes órdenes quedaron en substancia sin efecto. El arzobispo católico de Atenas extendía su competencia, en calidad de delegado apostólico, a unos 2000 griegos unidos.

Los *ítalo-griegos* e *ítalo-albaneses* (50 000 fieles), que tenían sus centros en la abadía basiliana de Grottaferrata cerca de Roma, en Sicilia y en Calabria, y veían amenazada su propia peculiaridad por medidas de latinización o por formas mixtas de liturgia latina y bizantina, vieron reforzada su individualidad por León XIII, que dispuso que fueran eliminados todos los aditamentos que no fueran conciliables con el rito bizantino.

A la cabeza de los *melquitas* se hallaba el patriarca de Antioquía[117]. Maximos III Mazlum (1833-55) era también desde 1838

117. I. SILBERNAGL - J. SCHNITZER, o.c. 334-341; R. JANIN, o.c., ⁴1955 275-287; R.F. ESPOSITO, o.c. 61-78.

titular de las dos sedes patriarcales unidas de Alejandría y Antioquía. Gregorio II Yúsef Sayyur, cuya jurisdicción sobre todos los melquitas reconoció expresamente León XIII en 1894, Pedro IV Geraigiry (1898-1903) y Cirilo VIII Geha (1903-16) desarrollaron la organización de los 8 obispados con la ayuda de los vicarios patriarcales de Alejandría y Jerusalén, cuidaron de una buena formación del clero secular en el seminario de Santa Ana en Jerusalén y de la propagación de la vida religiosa. Se distinguieron por su actividad escolar, caritativa y misionera, entre otras, 3 comunidades basilianas y la congregación de los paulinistas, fundada por el arzobispo de Baalbek Germanos Moakkad († 1912).

Estos patriarcas lograron reunir y fortalecer en su fidelidad a la sede apostólica a los fieles dispersos por el próximo Oriente y Egipto (en 1907: 140 000), no obstante sus diferencias sociales y tales o cuales exigencias procedentes de círculos seglares, que conforme al ejemplo de las Iglesias ortodoxas reclamaban mayor derecho de intervención. El sínodo de Ain-Traz en el Líbano, del 4 al 8 de abril de 1909, se ocupó de cuestiones dogmáticas y pastorales, con vistas a profundizar la vida religiosa. El sínodo recogió los resultados de sus deliberaciones fundamentales en 1017 cánones [118], cuya traducción latina fue enviada a Roma, pero no fue aprobada debido a algunos puntos en litigio. El sínodo promovió el ulterior desarrollo de los melquitas en el aspecto organizatorio y espiritual. En él se acordó la publicación de la revista árabe «La buena voluntad», que puso al alcance de un extenso público las ideas fundamentales.

Entre los *georgianos* habían trabajado en favor de la unión los teatinos (desde 1629) y los capuchinos (desde 1662). Los 50 000 católicos de Georgia fueron sometidos en 1848 al obispo de Tyraspol; 10 000 de ellos eran uníatas, en su mayoría armenios, y sólo una pequeña parte se atenían firmemente a la liturgia bizantina [119]. Su uso, así como el de la lengua georgiana en la predicación y en el culto público, les fue prohibido por el gobierno ruso en 1886. Después de la primera guerra mundial se cuidaron de aquellos

---

118. CH. DE CLERCQ, o.c. 790-831. Los cánones conciernen al culto (n.º 1-110), a la jerarquía (n.º 111-546), a los sacramentos (n.º 547-875) y a problemas de derecho canónico (n.º 876-1017).

119. S. BATHMANSCHWILI, *L'Église catholique en Géorgie*, en «Ex Oriente», o.c. 152-158; R. JANIN, o.c. ⁴1955, 320-321.

fieles algunos sacerdotes, que luego se vieron sometidos a la presión del régimen soviético.

Rito alejandrino

A este grupo litúrgico pertenecen los coptos y etíopes unidos. La unión iniciada entre los *coptas* por los franciscanos en el siglo XVIII [120] sólo hizo progresos cuando León XIII abogó por la unión en sus letras apostólicas de 11 de julio de 1895 [121] y el 26 de noviembre, satisfaciendo la petición de una delegación dirigida por Cirilo Makarios, renovó el patriarcado alejandrino [122]. Además de la diócesis patriarcal erigió las diócesis de Hermópolis y Tebas. En 1899 nombró patriraca a Cirilo Makarios. Un sínodo del Cairo sentó en 1898 las bases para la organización de la Iglesia mediante acuerdos relativos a la fe, a la liturgia y a la jerarquía [123]. Su estructuración fue interrumpida cuando en 1908 el ambicioso patriarca dimitió y se pasó a la ortodoxia [124]. Su puesto fue ocupado por un Administrador apostólico. El número de los coptos uníatas se elevó de 4630 (1897) a 14 576 (1907).

Para los *etíopes* uníatas, que desde mediados del siglo XIX eran atendidos por lazaristas franceses y capuchinos italianos, creó León XIII en 1894, aparte de dos vicariatos apostólicos existentes, una prefectura apostólica para la zona de Eritrea, que en 1890 se había convertido en colonia italiana. En 1896 envió a Cirilo Makarios a Addis Abeba para solicitar por encargo suyo la liberación de prisioneros italianos. Su correspondencia con el emperador Menelik II (1889-1909) intentó mejorar la difícil situación de los uníatas, condicionada por las circunstancias políticas. También Pío X se dirigió a él en 1906. En 1910 hizo el papa consagrar obispo de Asmara al primer etíope, Abuna Kidana Maryam Kassa, que dirigió desde 1911 el Vicariato apostólico de Asmara para los 400 etíopes uníatas.

---

120. R. JANIN, o.c. ⁴1955, 490-492; S. CHAULEUR, o.c. 163-166; R.F. ESPOSITO, o.c. 327-349.
121. ASS XXVII (1894-95) 705-709.
122. ASS XXVIII (1895-96) 257-260.
123. CH. DE CLERCQ, o.c. 759-780.
124. En 1912 se reconcilió con Roma. Murió en 1921 en Beirut

Este grupo de ritos abarca a los jacobitas uníatas y a los maronitas. Desde 1783 estaban estos sirios (sirios occidentales)[125] de Siria, Mesopotamia y Egipto, sometidos al patriarca de Antioquía, que desde 1854 residió en Mardín. Después de zanjadas algunas diferencias en el sínodo de Šarfeh[126], en el que se dio una nueva ordenación a las relaciones eclesiásticas, consiguieron los patriarcas un nuevo perfil para su Iglesia. Con la ayuda de 4 metropolitas y de 6 obispos, así como de órdenes extranjeras y nativas, mejoraron la formación y la situación material del clero y ampliaron el sistema escolar. Además del patriarca Cirilo Behnam Benni (1893-97), Ignacio Efrén II Rahmani (1898-1929) contribuyó a la estabilización de la unión con sus estudios históricos e histórico-litúrgicos en particular, así como con la edición de un ritual siríaco. Las persecuciones turcas contra los fieles (80 000) durante la primera guerra mundial mermaron su número, que todavía fue bajando con las emigraciones. La sede del patriarca, situada en Mardín (Turquía), fue trasladada a Beirut.

Los *maronitas*[127], la única Iglesia patriarcal uníata que no tiene una correlativa Iglesia oriental separada, se habían multiplicado notablemente en el siglo XVIII. Ahora bien, en 1861-62 muchos de ellos cayeron víctimas del terror de los drusos. En 1885 había 1050 sacerdotes seculares y 800 monjes en 45 monasterios, aparte de 7 conventos femeninos. Hacia 1900 existían 9 diócesis, 3 seminarios patriarcales, 6 seminarios diocesanos y una plétora de comunidades religiosas autóctonas que se regían por la regla de san Antonio. Bajo los patriarcas Pablo Masad (1854-90) y Elías Pedro

---

125. R. JANIN, o.c., [4]1955, 387-393; W. DE VRIES, *Dreihundert Jahre syrisch-katholische Hierarchie*, en OstkSt 5 (1956) 137-157.

El rito sirio occidental fue empleado también por un grupo de los cristianos de santo Tomás, que en 1930 se separaron de la Iglesia monofisita de los jacobitas en la India. Para los malankares unidos se erigió en 1933 el arzobispado de Trivandrum, cuyos fieles (60 000) aumentaron notablemente en las décadas siguientes.

126. CH. DE CLERCQ, o.c. 599-628.

127. I. SILBERNAGL - J. SCHNITZER, o.c. 361-385; K. FRÍZ, *Die christlichen Minderheiten im Vorderen Orient*, en «Kyrios» 3 (1938) 208-223; R. JANIN, o.c., [4]1955, 457-462; R.F. ESPOSITO, o.c. 268-284; B. SPULER, *Die Maroniten*, en *Hdb. der Orientalistik*, l.c. 217-225; P. DIB, *Histoire de l'Église Maronite*, 2 vols., Beirut 1962; A.S. ATIYA, o.c. 389-423.

Huayek (1899-1931) cobró auge la vida religiosa de los maronitas (en 1913: 250 000), intensificada luego por el Colegio maronita que había sido fundado en Roma en 1584 y fue renovado en 1891 por León XIII.

Rito caldeo

En el grupo litúrgico sirio oriental hay que incluir a los caldeos y a los malabares. El centro de los *caldeos*[128] (nestorianos uníatas) se hallaba en Mesopotamia. Bajo su patriarca José II Audo (1848-78), que residía en Mosul, estalló una nueva crisis. Comenzó con la tentativa del patriarca, de extender su jurisdicción a los malabares unidos, y fue reforzada con las intervenciones de la santa sede en la administración autónoma de la Iglesia caldea, para alcanzar su punto culminante cuando el patriarca José II Audo se negó a consagrar a dos obispos nombrados por Roma. Pío IX le planteó en 1870 la alternativa de consagrar a los obispos, o de presentar la dimisión. A pesar de haber cedido el patriarca en este asunto y en las discusiones acerca de la oportunidad de la definición de la infalibilidad, surgieron nuevas tensiones a causa de los malabares unidos. Sólo se produjo la distensión bajo Elías XII Abolionan (1879-94) y José Manuel II Thomas (1900-47), cuando León XIII les aseguró su benevolencia. Bajo estos dos patriarcas hallaron muchos nestorianos el camino de la unión, de forma que en 1914 en 4 arzobispados y 8 obispados había 100 000 fieles pertenecientes a la Iglesia caldea. Junto con los dominicos, capuchinos, lazaristas, carmelitas y palotinos, 2 congregaciones autóctonas promovían la vida intraeclesial.

A los *malabares*[129] no les fue fácil desligarse de la dependencia de la jerarquía latina. Los esfuerzos del patriarca José II Audo por reemplazar a los misioneros carmelitas latinos por el obispo Mar Rocco en la dirección de la Iglesia malabar, no dieron resultado. En 1874-76 unos 24 000 fieles se agruparon en torno del

---

128. I. SILBERNAGL - J. SCHNITZER, o.c. 350-357; W. DE VRIES, *Nel quarto centenario della chiesa cattolica caldea*, «CivCatt 103 (1952) 236-252; R. JANIN, o.c., [4]1955, 422-429; R.F. ESPOSITO, o.c. 287-308; H. SCHULTE, *Der Beginn. Eine Hilfsaktion für den christlichen Orient*, Limburgo 1966.

129. I. SILBERNAGL - J. SCHNITZER, o.c. 357-358; E. TISSERANT, o.c 108-120; R. F. ESPOSITO, o.c. 309-326; E.R. HAMBYE - J. MADEY, o.c. 55-58.

obispo caldeo Elías Mellus, de Akra, al que su patriarca había enviado al sur de la India; se separaron de la unión [130] y se adhirieron al catolicado nestoriano (Iglesia neonestoriana; en 1914: 14 000 miembros). León XIII sustrajo a los uníatas a la dirección de los obispos latinos y creó para ellos en 1887 los dos vicariatos apostólicos de Trikhur y Kottayam, que en un principio fueron confiados a prelados latinos, hasta que el papa en 1897 proveyó con obispos del pías tres vicariatos apostólicos autónomos. Su rito fue purgado de aditamentos latinos. En los años siguientes creció su número de 200 000 (hacia 1900) a 300 000 (1914) [131].

Rito armenio

Cuando Pío IX reunió en 1867 las dos Iglesias unidas de Constantinopla y de Cilicia, había estallado entre los armenios [132] una crisis [133] que después del concilio Vaticano I dio lugar a que surgiera un antipatriarca y a que numerosos unidos pasaran al monofisismo. La crisis sólo pudo superarse cuando León XIII creó cardenal de curia al patriarca Antonio Pedro IX Hassan (1867-80) y nombró sucesor suyo a Esteban Pedro X Azarian (1881-99). En un sínodo de 1890 se examinaron cuestiones dogmáticas, rituales y de organización [134]. El papa apoyó la reestructuración del patriarcado (2 arzobispados, 13 obispados) mediante la erección del colegio armenio en Roma (1883), proyectado ya por Gregorio XIII en 1584, mediante la aprobación de las constituciones de los mekhitaristas de Viena (1885), e intervino en favor de los armenios oprimidos por los turcos (1894-96). En 1911 surgieron nuevas disensiones por la oposición entre el patriarca Pablo V Pedro XIII (1910-1931) y los seglares que reclamaban mayor derecho de intervención en la administración eclesiástica. El patriarca fue desterrado

---

130. Elias Mellus volvió a la Unión en 1889 y fue obispo de Mardín (1893-1908).

131. Sólo en 1923 fue erigida una provincia eclesiástica propia para los malabares uníatas, que hoy día están organizados en 2 arzobispados y 5 obispados, con un millón y medio de fieles.

132. CH. DE CLERCQ, o.c 719-752.

133. R. AUBERT, *La Iglesia católica en el mundo ortodoxo*, HI VII (1977) 795-797.

134. I. SILBERNAGL - J. SCHNITZER, o.c. 342-349; R. JANIN, o.c. [4]1955, 355-364; R.F. ESPOSITO, o.c. 213-218; B. SPULER, *Die armenische Kirche* 264-266; A.K. SANJIAN, o.c., P. KRÜGER, *Die armenischen Mechitaristen und ihre Bedeutung*, en OstkSt 16 (1967) 3-14.

por las autoridades turcas. En 1911 celebró un sínodo en Roma, que sin embargo no pudo orillar las dificultades internas. Los horrores contra los armenios en la primera guerra mundial, en los que pereció el 50 por ciento del clero, paralizaron el ulterior desarrollo de los 100 000 fieles de la Iglesia patriarcal armenia [135]. Más favorable era la situación en el arzobispado armenio de Lwow (2500), en Rumanía (30 000) y en Rusia (40 000) [136]. En cambio, después de la segunda guerra mundial sucumbieron a la política eclesiástica soviética.

A la latinización espiritual de las Iglesias orientales sólo se puso un dique después del Vaticano I, gracias a la solicitud de León XIII [137], que reconoció la peculiaridad de los uníatas más allá de la preservación de su liturgia. Sin embargo, el fortalecimiento esperado por el papa fue entorpecido por circunstancias externas e internas. Los recubrimientos latinos de la liturgia persistieron en gran escala entre los malabares, maronitas y sirios. La participación de los seglares en la administración eclesiástica, usual en las Iglesias orientales autónomas, desencadenó tensiones, por ejemplo entre los armenios. La continua presión por parte del Estado, especialmente en Rusia y en Turquía, y las persecuciones contra los armenios, caldeos, georgianos, maronitas y sirios restringieron las posibilidades de desarrollo. Sólo los rutenos y rumanos en Austria-Hungría, así como los malabares en el sur de la India, desarrollaron su organización eclesiástica. Todos los pastores supremos uníatas ponían empeño en elevar el nivel cultural de sus sacerdotes, en volver a la primigenia liturgia de sus Iglesias, y en desarrollar una cura de almas adecuada a las exigencias del tiempo. La ayuda que recibieron de los papas León XIII y Pío X contribuyó a fecundar sus iniciativas y clarificó la posición de los patriarcas, de los obispos y del clero, tanto secular como regular [138].

---

135. El número bajó después de la guerra europea de 1914 a 60 000, que vivían en Egipto, en el Líbano, en Persia, Siria, Turquía y en la emigración, principalmente en Francia. En 1928 tuvo lugar en Roma una conferencia episcopal armenia que reorganizó los obispados y trazó directrices para la cura de almas en la diáspora. Sobre la jerarquía actual de la Iglesia armenia uníata, cf. M. KRIKORIAN - J. MADEY, o.c. 325.

136. A.M. AMMANN, o.c. 517-518 535-536 581-582.

137. W. DE VRIES, con la colaboración de O. BÂRLEA - J. GILL - M. LACKO, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Friburgo-Munich 1963, 232-237 318-327; J. HAJJAR, *L'Épiscopat catholique oriental et le Ier Concil du Vatican d'après la correspondance diplomatique française*, en RHE 65 (1970) 423-455 737-788; id., *Zwischen Rom und Byzanz* 221-252.

138. CH. DE CLERCQ, o.c. 1007-20.